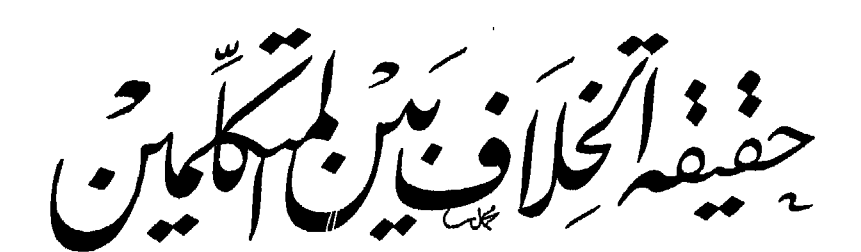
دكتور علي عبد الفتاح المغربي
كلية الآداب - جامعة عين شمس



# حقيقة الخلاف بين المتكلمين

- معنى الخلاف وبدايته وتطوره .
- مظاهر الخلاف .
- أسباب الخلاف .

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إلا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾

( صدق الله العظيم ) .

( هود : ١١٨ - ١١٩ )

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

يمثل علم الكلام أهمية خاصة حيث إن موضوعاته هى العقيدة التى هى أساس الدين ، والإنسان حيوان متدين ، وعبر مراحل حياته منذ القدم يلازمه ذلك الشعور الدينى بمعنى من المعانى ، وبعد نزول الأديان السماوية التى أمدت الإنسان بمفاهيم خاصة عن ذلك الشعور الدينى وعالَم الغيب ، إلا أن ذلك لا يمنع العقل الإنسانى من تصور وفهم تلك العلاقة بينه وبين الله ، ومحاولته أن يفهم معطيات الوحى عن الله وعالَم الغيب - وعلى هذا فحركة العقل دائبة فى البحث فى تلك الأمور وفهمها وإثباتها وقبولها - وهذا هو عمل علم الكلام بالنسبة للعقيدة الإسلامية ، أن يحاول إثباتها بإيراد الأدلة العقلية على صحتها ، وأن يدافع عنها ضد المنكرين لها ويبطل دعواهم .. وذلك كله بسلاح العقل .

وعلى هذا فالطبيعة العقلية لهذا العلم تعطى مبرراً لوجود الخلاف بين المشتغلين به ، وهذا الخلاف قد يكون بينهم وبين غيرهم المخالفين لهم فى العقيدة ، أو بينهم أنفسهم لاختلاف المدارك والأفهام وتنوع الكسب للعقول من حيث الكم والكيف ، فليست كلها متساوية ، وليست كلها على درجة واحدة من التحصيل ، وقد يكون الخلاف من عصر إلى عصر باختلاف علوم كل عصر وثقافته والتقدم فى كافة مجالات النشاط الإنسانى .

وإذا أضفنا إلى كل هذا أن الخلاف ذاته أمر طبيعى فى الإنسان من حيث الخِلْقة والخُلُق والعقل ، بل لا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يمتد ليشمل الكون كله والحياة ذاتها .

ونحن بذلك لا نحاول أن نوجد مبرراً لقيام الخلاف ، بل نقول : إن الخلاف

أمر متوقع وطبيعى ، ويكاد أن يكون ليس فيه عيباً فى ذاته ، بل العيب والنقص ناتج عن حسن أو سوء استخدامنا له ، فهو كسائر الأشياء لا تحمل حسناً أو قبحاً فى ذاتها ، بل يتحدد الحسن والقبح نتيجة لحسن أو سوء استخدامنا لها - وعلى هذا فالخلاف ليس حسناً بإطلاق أو شراً بإطلاق - وقد يوجد الخلاف الذى يوصل إلى الحقيقة ويثرى الفكر ، وقد يوجد الخلاف الذى لا يوصل إلى أية حقيقة ويؤدى إلى التنازع والمخاصمة والفُرقة لأنه يقوم على دوافع ذاتية .

ولقد كان الخلاف سمة رئيسية للمتكلمين ، حيث ساد بينهم ، وشمل كل أفكارهم ، فأنت لا تجد الخلاف بينهم وبين غيرهم فحسب ، بل تجده ظاهراً وواضحاً فيما بينهم ، فكل فِرقة منهم تخالف الأخرى ، وكل أصحاب مذهب يخالفون غيرهم ، بل نجده مبثوثاً داخل الفِرقة الواحدة وأصحاب المذهب الواحد .

وإذا كان الخلاف شائعاً بين المتكلمين على هذا النحو ، وإذا كان موضوع بحثهم هو العقيدة ، فإن هذا يجعل للخلاف أهمية خاصة ودوراً خطيراً ، إذ ما يمس العقيدة من قريب أو بعيد ليس بالأمر السهل اليسير ، بل هو عند معتنقيها بالأمر الخطير ، وهذا يُكسب الخلاف بين المتكلمين أهمية خاصة لأهمية موضوعات بحثهم وأنها تحتل مكانة كبيرة عند المؤمنين وذات شأن خطير عندهم .

وهذا أيضاً يجعلنا نتساءل : على أى نحو يكون الخلاف بينهم وما هى طبيعته، وأسبابه ، وما هى حقيقته ، فهل تحتمل العقيدة خلافاً بين معتنقيها ؟ أم أن الخلاف لا يتناول أصول العقيدة ويتناول فهم العقيدة وأن ذلك الفهم متغير ، يحتمل الخلاف حوله ؟

**إن الخلاف بين المتكلمين يطرح تلك التساؤلات ، ويطرح تساؤلات أخرى ، وذلك لأنه لم يقف عند حد المخالفة فى الرأى بل صاحبته ظاهرة التكفير ، وهى** ظاهرة خطيرة أيضاً ، إذ أصبح كل فريق من المتكلمين يُكفِّر غيره لمخالفته فى الرأى ، ويُخرجه من جماعة المؤمنين ويحكم عليه بالخروج من الدين ، فمَن يملك ذلك الحق ؟ وبالتالى مَن يملك الحق وحده وغيره يكون باطلاً ؟ وهل بوسع فريق أن يدَّعى أن فهمه هو الصحيح وخلافه هو الخطأ ؟

إن الخلاف بهذه الصورة التى سادت بين المتكلمين وأدت إلى نتائج خطيرة ، تجعلنا نتوقف بإزائها ، وقفة تأمل وبحث ودراسة لنتبين حقيقة ذلك الخلاف التى تند مظاهره والموضوعات التى تناولها عن الحصر ، والنتائج التى أدى إليها أدت إلى أن يُكفِّر كل فريق غيره - ومن هنا تأتى أهمية البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين .

ولا يقتصر الأمر على تلك الأهمية ، بل يتعداها إلى أن البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين يتوافق مع متطلبات الدعوة إلى بناء علم الكلام الجديد - ويُعد ذلك مدخلاً ضرورياً لتصور ما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، الذى يخاطب المؤمن المعاصر باللغة التى يفهمها وبالمنهج الذى يُصدِّق به ، ويجيب عن الموضوعات التى تهمه .

ولكى نحقق الهدف من علم الكلام الجديد ، لا بد لنا من العودة إلى ذلك التراث الكلامى القديم ، وتلك العودة لا تبدأ من أُطر جاهزة نصب فيها ذلك التراث أو نتنكر له ، بل نقصد عودة واعية لذلك التراث تقوم على فهمه واستيعابه، ثم عملية الانتقاء والاختيار ، وهذه تمثل مرحلة الحذف والإبقاء على ما هو جدير بالبقاء ، ثم يعقب ذلك عملية الإضافة ، وتنصهر تلك الخطوات بعضها مع بعض لتنشئ لنا علماً جديداً يمتزج فيه الصالح من الماضى والحاضر معاً .

والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هى - كما أشرنا آنفاً - الفهم الصحيح والاستيعاب لهذا التراث الكلامى - وهى ما يمكن أن نطلق عليه : العودة الواعية لذلك التراث فهماً واستيعاباً ونقداً له .

والبحث عن حقيقة الخلاف يوقفنا على ذلك ويحقق لنا فهم طبيعة المشكلات الكلامية وأسبابها ودوافعها وحقيقة الخلاف فيها ، وتلك خطوة ضرورية للحكم عليها ، وبالتالى لتحديد موقفنا من ذلك التراث الكلامى ، وبعبارة أخرى : توفر لنا القدرة الصحيحة على ما نأخذ من ذلك التراث وما ندع وما نحتاج إليه من إضافة معاصرة .

إن البحث بهذه الطريقة سوف لا ينظر إلى التراث الكلامى نظرة مقدسة، بل نظرة علمية فاحصة ناقدة ، فهو من عمل البَشر ومن نتاج عقولهم ، وإجابة على مشكلاتهم ، وعجلة الزمان والتغير لا تكف عن الدوران ، وحركة التقدم والتطور لا تنقطع ، وعلى هذا فلسنا مطالَبين بتكرار ذلك التراث ومشكلاته ومنهجه ، بل مطالَبين أن نفيد منه ، ولكى نفيد منه لا بد من معرفة حقيقته .

وتتبع رحلة الخلاف ليست بالأمر الهين اليسير ، إذ أن ذلك يتطلب التعرض لمسائل العلم كلها ولكافة الاتجاهات والبحث عن حقيقة تلك المشكلات وحقيقة الخلاف فيها والتهم التى يوجهها كل فريق لغيره . وهذه المسائل يتصل بعضها ببعض وتتطلب مراجعتها فى مظانها الأصلية ، وذلك يتطلب جهداً شاقاً ، ويستغرق أجزاء عدة للكتاب الذى سوف نتناول فيه ذلك .

* *

لذا تمثل هذه الدراسة الجزء الأول لهذا الكتاب ، وتتناول عدة موضوعات نعرض لها فيما بعد ، وتُعَد مدخلاً لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، فهى تتناول معنى الخلاف وبدايته وتطوره ومظاهره وأسبابه ، تمهيداً لمعرفة حقيقته ، أما باقى الكتاب فسوف يصدر فى جزء أو أكثر وذلك بحسب المشكلات التى يتناولها ، بحيث يضم نماذج للمشكلات الكلامية فى كافة الموضوعات الرئيسية التى تناولتها أبحاث المتكلمين ، وهى : المعرفة والعالَم وإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله وأفعال العباد والسمعيات ، مركزين على المشاكل الرئيسية محاولين أن نبين حقيقة المشكلة وحقيقة الخلاف فيها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفتها معرفة صحيحة .

وهذه الدراسة التى تأتى - كما سبق أن أشرنا - كمدخل لدراسة حقيقة الخلاف ، والتى تمثل المقدمة الضرورية لذلك ، تقع فى ثلاثة فصول رئيسية يضم كل فصل منها مباحث تندرج تحته ، ونعرض لها فيما يلى :

الفصل الأول – معنى الخلاف وبدايته وتطوره :

وعرضنا فيه لمعنى الخلاف وأنواعه ، ثم العلاقة بينه وبين النظر والمناظرة والحوار والجدل ، وتتبعنا رحلة الخلاف منذ بدايتها أيام النبى عليه السلام ، وكان الخلاف عندئذ حول المسائل العملية الفروعية الخاصة بتطبيق الأحكام العملية أو الاجتهاد فيما لا نص عليه ، ولم يختلف الأمر عن ذلك فى عهد الصحابة بعد موت النبى عليه السلام ، ولم يكن هناك خلاف يتصل بالعقيدة ، وعرضنا لخلافة علىّ وما صاحبها من خلافات سياسية ألقت بظلها على الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة .

الفصل الثانى – مظاهر الخلاف :

حاولنا فى هذا الفصل أن نحصر مظاهر الخلاف الرئيسية سواء من حيث الفِرق الكلامية أو من حيث الموضوعات التى اختلفوا حولها ، فعرضنا لذلك من خلال الفِرق الكلامية الرئيسية وهى : المعتزلة والماتريدية والأشاعرة ، فعرضنا للخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة وهم الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف بين فريقى أهل السُّنَّة – أى بين الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، وذلك لإعطاء نماذج للخلاف الذى لم يكن بين اتجاهين مختلفين فحسب ، بل تعداه إلى أصحاب الاتجاه الواحد ، بل تعدى ذلك إلى أتباع الفريق الواحد .

وأيضاً لم يكن من الممكن حصر جميع أوجه الخلاف لأنها تند عن الحصر ، فاكتفينا بإيراد أهم نقاط الخلاف الرئيسية .

وكان عملنا هو تسجيل نقاط الخلاف دون التعرض لها بالدراسة ، لأن ذلك موضوع الأجزاء الخاصة بدراسة ذلك .

ومعرفة مظاهر الخلاف تفيدنا فى معرفة الموضوعات التى اختلفوا فيها وأهمية تلك الموضوعات تمهيداً لمعرفة حقيقة الخلاف فيها .

الفصل الثالث – أسباب الخلاف :

ولقد عرضنا فيه أسباب الخلاف التى ترجع إلى الاختلاف فى تطبيق المنهج الذى استخدمه المتكلمون ، وإلى طبيعة ذلك المنهج وهى الجدل فعرضنا لمعناه اللغوى والاصطلاحى ، ثم تعرضنا للجدل فى القرآن الكريم بشئ من التفصيل وكذلك تعرضنا لآداب الجدل ، وذلك لأن غرضنا هو مدى التزام المتكلمين بتوجيهات القرآن الكريم فى الجدل واستخداماته ؟ وكذلك مدى التزامهم بآداب الجدل ؟ وعند عرض الجدل عند المتكلمين ، وأيضاً عند عرض أسباب الخلاف المتنوعة ، نستطيع أن نحدد الإجابة عن هذه الأسئلة ، والمقارنة واضحة لا تحتاج إلى ذكر .

ولقد أردنا بالتوسع فى الجدل فى القرآن الكريم أن لا تقتصر دراستنا على معرفة التزام المتكلمين بذلك أم عدم التزامهم ، بل أردنا أن نتجاوز ذلك إلى الإفادة من ذلك المنهج الجدلى فى القرآن وآداب الجدل ، حتى نطبق ذلك فى حوارنا وجدلنا وخلافاتنا ، فتلك قواعد ذهبية تضمن حسن الحوار وجديته وتوصلنا إلى تحقيق أهدافه وهى الوصول إلى الحقيقة ، وكذلك تمنع حدة الخلافات بيننا ، فنختلف لكن لا نفترق ، ولا يخاصم بعضنا بعضاً أو نتنازع ونتباعد .

وفى سياق عرض أسباب الخلاف عرضنا للخلاف حول الأدلة النقلية ، وأيضاً للتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، حيث إن كل فريق يأخذ من المواقف إزاء هذا كله ما يخدم به وجهة نظره ويبطل به دعاوى خصمه .

ثم عرضنا للأسباب المتنوعة وهى فى مجملها قد ترجع إلى طبيعة العلم ذاته وموضوعاته ، أو للعوامل الذاتية للمتكلم .

ولقد اعتمدنا فى هذا البحث على المصادر الأصلية للمتكلمين ، فرجعنا إلى ما صنَّفوه من كتب ، وأيضاً لبعض الكتب المؤلَّفة عنهم ، ولقد ذكرنا أقوال الخصوم عن خصومهم ، لكن هذا لا يعنى موافقتنا على تلك الأقوال ، وسنعرض

لها فيما بعد عند دراسة حقيقة الخلاف فى هذه الموضوعات ، ولكننا ذكرناها من أجل إظهار نقاط الخلاف واتساع نطاقه ومحاولة كل فريق أن يُلزم خصمه بأقوال لم يقلها بل تؤدى إليها أقواله فى رأيه ، فنحن فى هذه المرحلة فى مجال إظهار الدعوى دون الحكم عليها - لذا أوردنا فى بعض الحالات الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره مع أنها فى حقيقتها ليست صحيحة ، وهذا ما سوف نبحثه - فيما بعد .

وعلى الرغم من النتائج السيئة لهذا الخلاف بين المتكلمين ، إلا أن له جانباً إيجابياً وإن لم يكن هذا الجانب الإيجابى موضوع بحثنا ، إلا أننا نشير فقط إليه ، فلقد عمل على حيوية الفكر وإثرائه ، ونعيد ما سبق أن قلناه : إن الجدل ليس شراً فى ذاته أو خيراً فى ذاته ، وإن كانت الجوانب السلبية أظهر وأبين ، فإن من الإنصاف أن نعترف بالجانب الإيجابى مهما قلَّ وندر .

وهذه الدراسة تختص بذلك الجانب السلبى للخلاف الذى كان غالباً عند المتكلمين لأننا نهدف إلى معرفة حقيقة الخلاف ومعرفة سلبياته واستبعاد تلك السلبيات ، لذا ننبه إلى أن الخلاف لم يكن سلبياً كله .

ويتزامن صدور هذه الدراسة مع بداية عام جديد وندعو الجميع إلى نبذ الخلاف وأن نختلف ولا نفترق ، وأن نلتزم بالمنهج الجدلى القرآنى الذى يضع قواعد وأسس الجدل والحوار ، وأن يتم ذلك فى أُلفة وحب ، وأن يكون الهدف الوصول إلى الحق والعمل به ، لا أن يقوم على منازلة الخصم ومخاصمته ، **فتغيب الحقيقة ، وتحل الفُرقة والانقسام محل الأُلفة والمحبة .**

* *

وبعد .. فتلك محاولة متواضعة وسوف تعقبها - إن شاء الله تعالى - محاولات أخرى لنكمل بها تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، ومن حُسن الحظ أن تصدر هذه المحاولات على فترات متباعدة ، ليتاح لنا المزيد من

الاطلاع والبحث وإصلاح الأخطاء التى نرجو من قرائنا الأعزاء أن يهدونا إياها ، فرحم الله مَن قال : « صديقى مَن أهدى إلىَّ عيوبى » ، وهذا العمل شأنه شأن أى عمل إنسانى يعتريه النقص ، ولن يبلغ خطوات فى سبيل الكمال إلا بجهد ومشاركة الناقدين له ، ليصححوا مساره إلى الأفضل والأمثل .

وإننا نؤمن أن بناء ذاتنا الفكرية - والتى يمثل علم الكلام جانباً منها - ليست ملكاً لباحث وحده ولا فى استطاعة باحث أن يقوم بها ، وليست حكراً على اتجاه واحد - إن من حق الجميع أن يشارك وأن يجتهد وأن يُعبِّر كل أصحاب رأى عن رأيهم وكل مفكر عن فكره ، نريد بيئة فكرية صالحة تختفى فيها الأحقاد والخلافات الشخصية ، وأن يتسم الجميع بالروح العلمية ، وأن تتلاقح الأفكار ، وإن اختلاف الوسائل للوصول إلى تلك الأهداف لا يعنى الخصومة والتنازع ، بل يعنى ثراءً فكرياً وتلاقحاً للأفكار ووصولاً إلى الحقيقة .

الجيزة : شعبان ١٤١٤هـ ( يناير ١٩٩٤ م ) .

د . على عبد الفتاح المغربى

* * *

# الفصل الأول

## معنى الخلاف وبدايته وتطوره

- معنى الخلاف وأنواعه .
- الخلاف والنظـــر ..
والمناظرة والحوار والجدل .
- بداية الخلاف .
- عصر النبى ﷺ .
- عصر الصحابة .
- خلافة على وما صاحبها
من خلاف .

# تمهيـــــد

**يكاد يكون الخلاف سُنَّة كونية تشمل مظاهر الكون وجميع المخلوقات ، فالمتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة يجد ذلك واضحاً جلياً ، فتعدد الأجناس والأنواع والأفراد واضح بيِّن ، فالنبات ليس نباتاً واحداً ، والحيوان ليس نوعاً واحداً ،** والنوع الواحد ليس أفراده جميعاً متطابقين تماماً فيما عدا الصفات الأساسية المشتركة التى تجمع أفراد النوع .

والنوع الإنسانى - على سبيل المثال - ليس كل أفراده من حيث الخِلْقة وشكلها شكلاً واحداً ، ولا يتكلمون لغة واحدة ، ولا يفكرون بطريقة واحدة ، وأيضاً يختلفون فى الكثير من التكوينات العضوية ، فليست تتطابق بصمات أصابع إنسان مع إنسان آخر ، ولا بصمات الصوت بين إنسان وآخر .

والنوع الإنسانى يمتاز عن سائر المخلوقات بالفكر وهو صفة أساسية جوهرية للإنسان ، ويُعَد الخلاف أهم مظهر من مظاهر النشاط الفكرى للإنسان ، فالعملية الفكرية تعتمد على التأمل والتحليل والاستنباط والاستدلال وسائر النشاط العقلى ، وذلك كله حصيلة لاكتساب العقل ونشاطه ، واتساع مداركه ، وتراكم الخبرة العقلية والمعرفية ، وذلك كله يعنى التنوع والاختلاف ، فليس النتاج الفكرى لعصر ما هو واحد فى كل العصور ، وذلك لاتساع مدارك العقل وإضافته وتقدمه ، وكذلك ليس النتاج الفكرى واحداً فى عصر ما ، وذلك لتنوع النشاط الفكرى وتعدد مجالاته ، وتنوع المدارك وتنوع الثقافات والاتجاهات ، كل ذلك يجعل الخلاف نتيجة طبيعية للإنسان وظاهرة إنسانية فى كل زمان ومكان وفى كافة مجالات النشاط الفكرى .

وهذه الدراسة تبحث فى الخلاف بين المتكلمين ، والذى هو سمة عامة بينهم ، وأخذ عدة مظاهر ، منها ما كان بينهم وبين غير المسلمين من أصحاب الديانات

الشرقية القديمة وأصحاب الديانات المخالفة للإسلام ، ومنها ما كان بين المتكلمين أنفسهم ، ولقد أخذ ذلك مظهرين هما ما بين كل فِرقة كلامية وبين مخالفيها ، وما بين أتباع كل فِرقة .

وهكذا كان الخلاف يأخذ مظاهر عديدة ويلعب دوراً هاماً عند المتكلمين ، وقد لا نجانب الصواب عندما نقول : إن الخلاف موجود فى صميم علم الكلام ذاته ، ولا وجود لهذا العلم دون الخلاف - وذلك لكثرته وتعدد مظاهره والتى تند عن الحصر .

وفى هذا الفصل سنحاول أن نتبين معنى الخلاف وعلاقته بالنظر العقلى والمناظرة والحوار والجدل ، ( وسوف نخصص مبحثاً مستقلاً للجدل لعلاقته الوثيقة بالخلاف ) .

ونعرض لبداية الخلاف وطبيعته ، وذلك منذ عصر النبى عليه السلام ، وما وقع من الصحابة من بعض الخلافات فى عهده أو بعد موته عليه السلام وانتقاله إلى الرفيق الأعلى - ونتابع تلك الفترة فى عصر الخلفاء ، ثم بداية ظهور الفِرَق ، مشيرين إلى الأحداث السياسية التى وقعت بين المسلمين وأدت إلى ظهور هذه الفِرَق .

* * *

# أولاً : معنى الخلاف وأنواعه

## ١ - معنى الخلاف :

الخلاف - أو الاختلاف - يُراد به مطلق المغايرة فى القول أو الرأى أو الحالة أو الهيئة أو الموقف [١] .

وهذا المعنى يشير إلى عدم الاتفاق فى الرأى وتعارض المواقف إزاء الفكرة الواحدة أو أكثر ، فالقائل بفكرة ما يخالفه ويغاير رأيه شخص آخر يرى غير هذه الفكرة أو ضدها - ولعل هذا المعنى المطلق للخلاف يشير إلى أن موقف كلا المخالفين قد لا يقف عند حد الموضوعية فى الرأى بل يتعداه إلى الخرج عن الموضوعية إلى الذاتية ، حيث إن المواقف لا تقام فى بعض الأحيان على الموضوعية وحدها - وسوف نرى ذلك متحققاً فى أغلب الأحيان عند عرض مواقف المتكلمين وخلافياتهم .

وإذا كان هذا المعنى هو المعنى العام للخلاف ، فإن هناك معنى اصطلاحى فيذكر حاجى خليفة ذلك التعريف فيقول : « علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ، ودفع الشُبَه ، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية » [٢] .

ونجد تعريفاً للغزالى من خلال عرضه لواقع الخلاف وتعليله لحدوثه فى علمى الفقه والكلام ، ففى الفقه استعان الحكام بالفقهاء الذين ساروا فى ركابهم ، وطلبوا العلم من أجل التوصل إلى نيل العز والجاه من قِبَل الولاة ، ثم قيام المناظرات فى الفقه والتعصب للمذهب ، فأقبلوا على المسائل الخلافية بين أئمة الفقه ، كل ينصر مذهب إمامه ، وصنَّفوا لهذه الخلافيات تصنيفات كثيرة أوردوا فيها

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٢٢

(٢) حاجى خليفة : كشف الظنون : ١/ ٧٢١

المسائل الفرعية الخلافية واستنبطوا منها وأضافوا إليها ، وهم يزعمون أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وعلل المذاهب .

وفى علم الكلام كثرت المجادلات والتصنيفات ورتبوا طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السُّنَّة وقمع المبتدعة ، ولقد تولّد عن هذا فتح باب التعصب والخصومة [1] .

والغزالى هنا يعطى معنى للخلاف من حيث واقعه الفعلى ، ومن حيث مساوئه أيضاً ، فهو يقوم على المناظرات بين الخصوم ، وإقامة كل مناظر الأدلة على صحة الموقف الذى يقول به ، سواء أكان من عنده أو متابعاً - فى الغالب - لإمامه ، ويشير إلى الاستدلالات ودفع الحجج والرد على الاعتراضات والتى يقوم بها المناظر ، لكنه يعيب ذلك الخلاف الذى ينشأ عن ذلك ، لأن هؤلاء من أرباب الدنيا ولا يرمون من وراء ذلك سوى مكاسب دنيوية ، ولم يشتغلوا به تقرباً إلى الله ، ويبدو أنه يشير بذلك إلى الخلاف المذموم .

ويُعرِّف ابن خلدون الخلاف من خلال وقوعه - كما فعل الغزالى من قبل ، وإن كان يُحسن الظن بالخلاف - فيذكر أن الفقه المستنبَط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه ، واتسع ذلك فى المِلَّة اتساعاً عظيماً ، وكان للمقلدين أن يُقلدوا مَن شاءوا منهم [2] .

ومن هذا يتضح أن مجال الخلاف هو الفقه ، وأسبابه تعود إلى المجتهدين ، واختلافهم يرجع إلى استخدامهم للنظر العقلى وتنوع أفهامهم ومداركهم ، وكذلك اتسعت دائرة الخلاف بسبب المناصرين للمذهب وتعصبهم وحدوث الخلاف بينهم ، وكل منهم يناصر مذهبه بإيراد الأدلة على صحتها ودفع أدلة الخصوم .

ويحتاج كل من المجتهد والمقلِّد إلى معرفة القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام ، والمجتهد يحتاج إليها للاستنباط ، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبَطة من أن يهدمها المخالف بأدلته .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/ ٤١ ، ٤٢ (٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١

ويرى ابن خلدون أن « علم الخلافيات » علم جليل الفائدة فى معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم ، ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه ، ويذكر تصنيفات أتباع المذاهب الفقهية [1] .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون لا يرى مساوئ للخلاف الفقهى ذات أهمية ، ويرى فيه نوعاً من إثراء النظر العقلى ومرانة للذهن ورياضة عقلية ، فهو فى رأيه خلافاً مشروعاً .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون يحصر الخلاف فى الفقه ، لكنه يشير فى موضع آخر إلى حدوث الخلاف فى علم الكلام ، فيذكر أن طريقة السَلَف بأنها أخذت أُمهات العقائد الإيمانية معلَّلة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسُّنَّة ، لكن حدث بعد ذلك الخلاف حول تفاصيل هذه العقائد وكان أكثر الأسباب التى أدت إليه هو الآيات المتشابهة ، وتعدد المواقف بإزائها ، وأدى ذلك إلى وقوع الخلاف والخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام [2] .

ويظهر أن ابن خلدون لا ينظر إلى هذا النوع من الخلاف مثل نظرته إلى الخلاف الفقهى ، بل يرى فيه ضرراً بالعقائد ، ويقول عن تعدد المواقف بإزاء الآيات المتشابهة وضرر ذلك : « وقد اختلف الناس فى هذه الظواهر من بعد السَلَف الذين قررنا مذهبهم وتنازعوا ، وتطرقت البدع إلى العقائد » [3] .

وخلاصة القول إن معنى الخلاف هو إقامة الأدلة ، وإيراد الحجج ، والاستنباط ، ونقد أدلة الخصوم ، ودفع الشُبَه ، وإبطال حجج الخصوم ، وكافة الصور العقلية الاستدلالية ، وإن مجال الخلاف وجد أولاً فى الفقه ، ثم انتقل إلى علم الكلام ، وإن الخلاف ليس شراً بإطلاق ولا خيراً بإطلاق ، وهذا ما سوف نتبينه عند الحديث عن أنواع الخلاف .

* *

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١

(٢) المرجع السابق ص ٤٢٧

(٣) نفس المرجع ص ٤٣٣

## ٢ - أنواعـــه :

من خلال عرضنا لآراء كل من الغزالى وابن خلدون ، يمكننا أن نستخلص من تلك الإشارات أنه ليس هناك نوع واحد من الخلاف ، فهناك المحمود منه وهناك أيضاً المذموم .

فالغزالى الذى عاب على خلافيات الفقهاء والمتكلمين ذاكراً أنهم أرادوا به الدنيا ولم يريدوا به الآخرة ، قد حادوا عن طريقة السَلَف فى الخلاف ، وذكر هذه الطريقة وعدَّها خلافاً محموداً .

ويرى أن الدافع إلى المناظرات والخلاف الذى يحدث نتيجة لها يجب أن يكون هو التعاون على طلب الحق من الدين ، وشرط ذلك بشروط وعلامات منها :

* أن الاشتغال بالخلاف فرض كفاية لا فرض عَيْن [(١)] ، ولعله يشير بذلك أن الذى يقوم به آحاد من الناس مؤهلين لذلك ، وليس كل الناس لديهم القدرة على ذلك ، وهذا الشرط يُضيِّق من هوة الخلاف واتساع دائرته ويحصره بين المتخصصين القادرين علمياً على المناقشات وإبداء الآراء وتبنيها والاستدلال عليها ، لذا فإنه يجعله فرض كفاية ، أى إذا قام به البعض سقط عن الآخرين ، ويقول : إن فرض العَيْن الذى يلزم كل واحد بعينه مقدَّم على فرض الكفاية .

* أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما [(٢)] ، ولعله بذلك يبيح الخلاف بين المجتهدين ، حيث يبنون رأيهم على النظر والاستدلال ، والمجتهد يسعى لطلب الحق ، وقد يختلف معه مجتهد آخر ، ويكون الاختلاف فى سبيل الوصول إلى الحق ومعيناً لإدراكه ، أما المقلِّد فهو يناصر مذهب إمامه فقط ، فخلاف المقلِّدين ليس سبيلاً للوصول إلى الحق .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ٤٣/١ ، وانظر أيضاً : ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، حيث عقد باباً فى صفة التفقه فى الدين وما يلزم كل امرئ طلبه من دينه ، وصفة المفتى ، وصفة الاجتهاد ( ٦٨٩/٥ - ٧٠٥ ) .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين : ٤٣/١

* أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع [١] ، ولعله بذلك يشير إلى ربط الفكر بالواقع ، وأن لا نغرق فى سماء التجريدات والافتراضات النظرية التى توسع هوة الخلاف ، ولا يوصل إلى نتائج مفيدة .

* أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بضفاء الذهن والفكر ودرك الحق [٢] ، فهو بذلك لا يطلب سوى الحقيقة ولا يطلب جاهاً ولا مكسباً مادياً ، وأن يهيء الظروف المتواتية للتفكير الصحيح بعيداً عن كل النوازع والدوافع الذاتية .

* أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة له ، لا يُفرِّق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد مَن يعاونه ، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً ويشكره إذا عرَّفه الخطأ وأظهر له الحق [٣] ، فهو يذعن للحق ولا يتعصب لرأيه ، والحق هو هدفه وغايته ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، بل هو ليس خصمه بل رفيقه الذى يتعاون معه فى سبيل الوصول إلى الحق .

* أن الخلاف الذى ينتج عن مثل هذه المناظرات التى يُلتزم فيها بآداب المناظرة ، يكون خلافاً محموداً موصلاً إلى الحق .

أى أنه إذا التُزِمت آداب الخلاف وحدوده ، كان له بعض الإيجابيات ، منها أنه يتيح - إذا صدقت النوايا - التعرف على جميع الاحتمالات التى يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من الوجوه .

وفى الاختلاف بهذا الوصف - الذى سبق ذكره - رياضة للأذهان ، وتلاقح للآراء ، وفتح مجالات التفكير للوصول إلى سائر الافتراضات التى تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها .

وأيضاً يؤدى هذا النوع من الخلاف إلى تعدد الحلول أمام صاحب كل واقعة

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/ ٤٣ (٢) المرجع السابق : ١/ ٤٤

(٣) المرجع نفسه : ١/ ٤٤

ليهتدى إلى الحل المناسب للوضع الذى هو فيه بما يتناسب ويُسر هذا الدين الذى يتعامل مع الناس من واقع حياتهم (١) .

أما الخلاف المذموم فهو الذى لا تتحق فيه هذه الشروط ، أو يكون موصوفاً بضدها أو بضد أحدها ، فدافعه حب الهوى وتحقيق المصلحة ، ويقوم على الذاتية وعلى التعصب وعدم الإذعان للحق ، إلى غير ذلك من مساوئ الخلاف المذموم الذى لا يتحقق به نفعاً من أى وجه .

ولقد ذكر الشاطبى أسباب حدوث الخلاف المذموم منها : أن يعتقد الإنسان فى نفسه - أو يُعتقد فيه - أنه من أهل العلم والاجتهاد فى الدين ، ولم يبلغ تلك الدرجة فيعمل على ذلك ، ويعد رأيه رأياً وخلافه خلافاً ، وقد يكون كل ذلك فى كل من الأصول الاعتقادية والأصول العملية .

وأيضاً اتباع الأهواء وتقديمها على الأدلة الشرعية ، واعتمدوا على آرائهم ونظروا إلى الأدلة الشرعية من خلال آرائهم .

ومن أسباب الخلاف أيضاً : التصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق ، وهو اتباع ما كان عليه الآباء والأشياخ وأشباه ذلك ، وهو التقليد المذموم ، فإن الله تعالى ذمَّ ذلك فى كتابه بقوله : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ ﴾ (٢) ، ثم قال : ﴿ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ، قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (٣) .

وأيضاً من أسباب الخلاف المذموم هو عدم فهم القرآن ، بينما نجد الصحابة قد فهموه فلم نجد لديهم هذا النوع من الخلاف (٤) .

لكن ما هو الموقف من نوعى الخلاف ؟ يمكن القول إن تقسيمُ الخلاف إلى

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٢٥ ، وأيضاً الجوينى : الكافية فى الجدل ص ٢٢ (٢) الزخرف : ٢٣ (٣) الزخرف : ٢٤

(٤) الشاطبى : الاعتصام ص ٣٩٦ - ٤٠٥

نوعين - محمود ومذموم - يحمل فى ذاته الإجابة عن هذا التساؤل ، إذ من البديهى أن الشئ إذا كان محموداً كان مصرحاً به ، وإذا كان مذموماً كان على العكس من ذلك ، كان منهياً عنه .

ولقد عقد ابن حزم فى كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » باباً فى ذم الخلاف بكافة صوره ، وأورد الكثير من الآيات القرآنية التى تنبذ الخلاف وتحذر منه وتنبه إلى مغبة أمره ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ (٣) .

ويرى أن سبب الخلاف يرجع إلى التقليد والقياس والاستحسان ، وذلك هو الخلاف المذموم الذى لا يحل اتباعه ، ومن المعروف أن ابن حزم يرفض القياس والاستحسان والتقليد ، وأن الخلاف الذى ينتج عن ذلك يؤدى إلى التنازع والشقاق والتفرق فى الدين .

ويستثنى ابن حزم من ذلك خلافيات الصحابة ، فإنهم لا يلحقهم الذم ، وذلك لأن كل امرئ منهم تحرَّى سبيل الله ووجهة الحق - فالمخطئ منهم مأجور أجراً واحداً لنيته فى إرادة الخير ، والمصيب منهم له أجرين - ويرى أن كل مَن يسلك طريق الصحابة فلا يلحقه الذم ، وهذا الطريق هو الأخذ بالنص وترك ما يخالفه من تقليد وقياس واستحسان (٤) .

بينما يرى الشاطبى أن فى اختلاف السَلَف الصالح فى الفروع ضرباً من ضروب الرحمة ، فلو كان قول الصحابة قولاً واحداً لكان الناس فى ضيق ، وأنهم أئمة يُقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سُنَّة ، ومعنى هذا أنهم فتحوا باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه ، لأن مجالات الاجتهاد والظنون لا تتفق عادة (٥) .

وعلى هذا يمكن القول بأن الخلاف المحمود - والذى سبق وصفه - يكون مباحاً ، والخلاف المذموم الذى يؤدى إلى الشقاق والتنازع والخصومة والتفرق لا يكون مباحاً .

* * *

---

(١) الأنفال : ٤٦ (٢) الشورى : ١٣ (٣) الأنعام : ١٥٩

(٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٦٤٢ - ٦٤٧

(٥) الشاطبى : الاعتصام ، ص ٣٠٤ - ٣٩٥

## الخلاف والنظر والمناظرة والحوار والجدل

يرتبط الخلاف ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالنظر الذى هو الأصل والأساس ، وأيضاً بالمناظرة والحوار والجدل ، والخلاف هو نتيجة لذلك كله ، ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى والصلة بينها وبين الخلاف ، ونرجئ الحديث عن الجدل بالتفصيل إلى مبحث آخر .

وهذه المعانى يتداخل بعضها مع بعض ، وذلك للصلة الوثيقة بينهم ، فعلى سبيل المثال يقول الجوينى : بأنه لا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادلة والجدل من ناحية الاصطلاح ، بل الفرق بينهما من ناحية اللغة ، لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر الذى اشتق منه كلمة المناظرة والتى هى نوع من النظر [(١)] . ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى :

### (أ) معنى النظر :

يذكر القاضى عبد الجبار معانى النظر ، فقد يُعبَّر به عن الرؤية الحسية « تقليب للحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته » ، وقد نُعبِّر به عن الرحمة والإحسان ، وقد نُعبِّر به عن الانتظار ، وقد نُعبِّر به عن نظر القلب .

ويحدد المقصود من نظر القلب ، أن حقيقة ذلك هو الفكر ، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه .

والفكر هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة غيرها ، وهذا ما يجده العاقل فى نفسه إذا فكَّر فى الدين والدنيا [(٢)] .

ويذكر فى موضع آخر أن النظر بالقلب له أسماء عديدة من جملتها : التفكير ، البحث ، التأمل ، والتدبر ، والرؤية وغيرها .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ١٧ - ٢٠

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٥/١٢

ويقسم نظر القلب إلى قسمين ، أحدهما : النظر فى أمور الدنيا كالنظر فى العلاجات والتجارات - والثانى : النظر فى أمور الدين ، الذى ينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما : النظر فى الشُبَه لتُحَل ، والثانى : النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة (١) .

أى أن للنظر جانب دفاعى نقدى وجانب إيجابى تركيبى ، والنظر بذلك عملية استدلالية تُستخدم فى إقامة الأدلة أو الرد على أدلة الخصوم ، ولقد وحَّد الباقلانى بينهما ، فيقول : « الاستدلال والنظر ، فهو تقسيم المستدل وفكره فى المستدل عليه وتأمله له ، المطلوب به علم حقائق الأمور ، وقد يسمى ذلك أيضاً « دليلاً ودلالة» مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق ، وقد تسمى العبارة المسموعة التى تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله « نظراً واستدلالاً » مجازاً واتساعاً (٢) .

والنظر بذلك هو التفكير والروية وإقامة الأدلة والحجج والبراهين ، وهذا يعنى أنه يتضمن الخلاف ، وذلك لتنوع الأفهام واختلاف المدارك وتغاير الأدلة ومعارضة بعضها بعضاً .

ومن ناحية أخرى . . فإن المعنى الاصطلاحى للخلاف هو إقامة الأدلة لإيراد الحجج أو دفع الشُبَه ، وبهذا يلتقى مع النظر .

* *

## (ب) معنى المناظرة :

والمناظرة مأخوذة إما من النظر بمعنى أن يكون المناظران متماثلين ، وأنهما يتجهان نحو شيء واحد ، أو من النظر بمعنى الإبصار ، أو بمعنى التفات النفس إلى المعقولات والتأمل فيها ، فكل واحد من المتناظرين يتأمل فى كل ما يورده نظيره من دعاوى وأدلة ، أو بمعنى الانتظار ، فكلا المتناظرين ينتظر حتى يقرر

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ١٤

الآخر ما يريد تقريره ، أو بمعنى المقابلة ، فلأن كلا الخصمين يقابل ما يقرره الآخر بإبطاله [1] .

وفى الاصطلاح يُعرِّف الجرجانى المناظرة بقوله : « توجه المتخاصمين فى النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب » [2] .

وهذا يعنى أن المناظرة تقوم بين اثنين متخاصمين ، أى أن مطلب أحدهما خلاف مطلب الآخر ، وهذا المعنى يتضمن الخلاف ، بل ويجعله شرطاً لقيام المناظرة ، والخلاف المتحقق فى المناظرة هو المعنى المطلق للخلاف - أى المغايرة .

والمناظرة الغرض منها الوصول إلى الصواب ، وهذا لا يعنى أن تخلو من إلزام الخصم وتغليطه ، إذ أن الصواب لا يكون مع كلا المتناظرين ، بل يُفترض أن يكون مع أحدهما دون الآخر ، لأنهما منذ البداية مختلفان فى الرأى ، ويناظر أحدهما الآخر ليثبت صحة رأيه ، وفى هذا أيضاً تحقيق لمعنى الخلاف - ولعل إضافة كلمة « إظهاراً للصواب » - فى تعريفها - هو لتمييزها عن الجدل والمجادلة ، لكن المهم هو أن معناها يتلاقى فى جانب منه مع معنى الخلاف .

* *

## (جـ) معنى الحوار :

وقد يلتقى الخلاف مع الحوار الذى يوجد فى الإنسان منذ بدأت حياته الاجتماعية التى تختلف فيها الآراء وتتنوع الأفكار ، فاستخدم الحوار فى مجال عرض الأفكار وفى مجال الصراع ، ويحدث عندما يتحرك الإنسان من أجل إعطاء فكرته صفة الوضوح التى تتمثل فى النفاذ إلى كل جانب من جوانب الفكرة حتى يوضحها ، ولا يدع مجالاً للاستفهام أو الغموض حولها ، وهنا يبرز الحوار الذاتى تارة والحوار المشترك تارة أخرى ، الذى يتدرج فيه من نقطة إلى نقطة أخرى ، ومن مرحلة إلى مرحلة ثانية ليجمع فى إطاره كل النقاط وكل المراحل [3] .

---

(١) عبد الرشيد الهندى : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية فى آداب البحث والمناظرة - للجرجانى ، تحقيق على مصطفى الفوابى ، ص ١٤

(٢) المرجع السابق ص ١٥

(٣) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١/ ١٥

وهذا يعنى أن الإنسان يقيم حواراً مع نفسه ليوضح فكرته ويقيم الأدلة عليها ويتأملها ويتفحصها من كافة الجوانب ، ويعرض لكافة الاحتمالات ، وهذا أشبه باستقراء كامل حول الفروض الممكنة التى تتصل بفكرته ، وهذا كله فى سبيل تأكيدها ، وقد يخوض حوار مع الآخر ليؤكد فكرته ، ويرد على الحجج والشُبَه التى يوردها ويرد عليها ، فيخوض صراعاً فكرياً مع الآخر الذى يعارضه ليلزمه ، وهذا هو الجانب الأظهر فى الحوار - والحوار بذلك له دوره الإيجابى مع الذات فى توضيح الفكرة وتأييدها ، وله دوره الدفاعى ضد الآخر الذى يعارضه ليرد عليه ، وهو فى كلتا الحالتين - سواء فى تركيب الأدلة لتأييد فكرته ، أو فى نقد أدلة الخصوم - يلتقى مع الخلاف .

وقد يشتد الحوار ، ويتحول الموقف إلى صدام تتجاذبه حالة الكر والفر ، والهجوم والدفاع ، وتهيمن عليه أجواء التوتر الفكرى والنفسى والكلامى من أجل الوصول إلى الغلبة : وهذا هو الجدل (١) .

والمجادلة - وهى مفاعلة من الجدل (٢) - ومعناها كما يوضحها الجرجانى هى المنازعة لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصم ، أما المكابرة فالغرض منها المخاصمة فقط وليس إلزام الخصم (٣) ، وإذا كانت المجادلة تعنى المخاصمة ، لكنها ليست فى كل الحالات تعنى إلزام الخصم فقط ، وإن كانت كذلك فى الغالب ، فإنه قد يوجب الجدل المحمود الذى يبغى الوصول إلى الحق وإن كانت نتيجته فى النهاية تلزم الخصم ، وعلى كل فسوف نخصص مبحثاً مستقلاً عن الجدل - كما سبق أن أشرنا .

وتلتقى هذه المعانى التى ذكرناها بالخلاف بصورة ما أو بأخرى ، ويمكننا أن نخلص بعد هذا العرض لمعنى الخلاف وعلاقته بالمعانى المشابهة له ، إلى أننا نقصد فى هذا البحث بالخلاف بمعناه المطلق وهو المغايرة والاختلاف فى الرأى ، وأيضاً بمعنى المخاصمة والمنازعة والتدافع وإقامة الأدلة والبراهين ، ودفع الحجج والشُبَه ، وإيراد الاعتراضات والرد عليها .

---

(١) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ .

(٤) الجرجانى : الرسالة الشريفية ، ص ١٨

ولقد كان هذا المعنى هو السمة الغالبة عند المتكلمين ، ويقول الغزالى بعد عرضه لعلوم الشرع الثلاثة - الكلام ، والأصول ، والفقه - : « هذا ما من علم من هذه العلوم إلا وله مواقع إجماع ومثارات نزاع ، فمطلع الإجماع فى الكلام المدركات بالبداية ، والضروريات ، والمعقولات التى يتحد فيها صوب النظر ولا يتعدد ، كإجماع العقلاء على أن القديم لا يعدم ، ومثار الخلاف فيه تعارض الأدلة والشبهات »(١)

أى أن الاتفاق بين المتكلمين لم يتعد الأوَّليات البديهية العقلية ، التى تدرك ببدائه العقول ولا يختلف عليها اثنان ، وهذا قدر يكاد لا يُذكر بالنسبة لما اختلف عليه ، وإقامة كل فريق الأدلة على رأيه وإيراد الاعتراضات على خصمه ودفع حججه وشُبَهه ، وهذا ما سوف نراه واضحاً جلياً من خلال هذا البحث .

وليس اهتمامنا بجانب المخاصمة والتنازع فى الخلاف بين المتكلمين يعنى إغفالاً للجانب الإيجابى للخلاف ، بل إن دراستنا لحقيقة الخلاف إنما هى محاولة لتلافى تلك الجوانب السلبية ، وذلك عن طريق الوقوف على أسبابها وبيان حقيقتها .

وإذا كان ذلك الجانب السلبى للخلاف ظاهرة ملحوظة لدى المتكلمين ، إلا أنَّ ذلك لا يعنى أنه لم يكن هناك جانباً إيجابياً لديهم ، وعلى كل فإننا لا نجانب الصواب حينما نقول إن المتكلمين بما لديهم من سلبيات وإيجابيات كان لهم تأثير فى الحركة العقلية عند المسلمين .

ولم يظهر الخلاف فجأة عند المتكلمين ، بل كانت له مقدمات وبدايات ترجع إلى البدايات الأولى للإسلام ، وتطور عبر مراحل وظهر بصورة أوضح عند الفقهاء والمتكلمين وإن اختلفت طبيعته عند كل منهما - وسوف نحاول فيما يلى أن نُلقى بعض الأضواء على تلك البدايات الأولى ، متابعين رحلة الخلاف وتطوره حتى ظهور الفِرَق الكلامية .



---

(١) الغزالى : المنخول ، ص ٥

## ثانياً : بداية الخلاف

الخلاف - كما سبق أن أشرنا - أمر فِطرى فى الإنسان لما لديه من استعدادات ذهنية وسلطات إدراكية ونوازع ذاتية وميول نفعية ، وأنه قد لازمه فى كل زمان ومكان ، وإن خفَّت حدته أحياناً أو قويت أحياناً أخرى وأخذت صوراً متعددة .

وبحثنا عن بداية الخلاف لا يعنى أن نوغل فى القِدَم وأن نتابع مرحلة الخلاف التاريخية ، لكننا نقصد بالبداية هنا عصر النبى عليه السلام ، وما حدث من خلاف بين الصحابة فى غيبته أو بعد وفاته ، ثم نتابع مرحلة الخلاف فى عصر الخلفاء حتى مقتل عثمان وحدوث الفتنة والحروب بين المسلمين ، وظهور فِرَق سياسية ، انعكست مواقفها على المسائل العقائدية وظهر الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة ، وحاولت كل فِرقة أن تجد سنداً لها من الدين ، فظهرت الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وغيرهم من الفِرَق الكلامية التى تعددت آرائهم وتنوعت فى المسائل المتصلة بالعقيدة .

وعرضنا لهذا ليس عرضاً تاريخياً يهتم بإبراز الأحداث التاريخية ، بل هو عرض لمظاهر الخلاف نهتم فيه بإبراز الخلاف لا الحدَث ذاته .

كما أننا سوف نشير من خلال عرض مظاهر الخلاف وصوره إلى طبيعته ، وهذا يجعلنا نتطرق إلى الإشارة إلى الخلافات الفقهية والتى شهدت أول صور الخلاف ، وأيضاً انعكاس هذا النوع من الخلافيات على الخلافيات الكلامية ، وذلك لأن المتكلمين كانت لهم مذاهبهم الفقهية ، ومن ناحية أخرى : كانت تجتمع فى شخصية المتكلم « الفقيه والمتكلم » ولهم مصنفاتهم الأصولية فى أصول الفقه - وعلى هذا فلا بد من الإشارة إلى الخلافات الفقهية فى صورها الأولى ومتابعتها من خلال متابعة تطور صور الخلاف .

* *

# عصر النبى عليه السلام

لقد عاش المسلمون ذلك العصر ومرجعهم الأول فى الأمور الاعتقادية والأمور العملية الخاصة بالعبادات والمعاملات ، بل وأمورهم الحياتية ، هو النبى عليه السلام ، الذى يأخذون عنه كل شىء ، ويسألونه عن كل ما يحدث لهم ويستفتونه فى كل ما يقع لهم ، ويطلعونه على دخائل نفوسهم وخفايا قلوبهم وأدق أسرارهم وحتى على خواطرهم وهواجسهم ، وقوله فى ذلك كله هو القول الفصل .

لكن حدثت للصحابة بعض الأحداث وهم بعيدون عن النبى عليه السلام ، وقد يجدون نصاً فيما حدث لهم أو لا يجدون ، وفى كلتا الحالتين يجتهدون فى فهم النص وتطبيقه ، أو يجتهدون أصلاً فيما لا نص فيه ، ومن هنا تختلف اجتهاداتهم وآرائهم ، وعندما يرجعون إلى النبى يعرضون عليه الأمر فيقر لهم أو يصحح لهم .

والأحداث التى تشهد على ذلك كثيرة ، منها ما أخرجه البخارى ومسلم أن النبى ﷺ قال يوم الأحزاب : « لا يُصلينَّ أحد العصر إلا فى بنى قريظة » ، فأدرك بعضهم العصر فى الطريق ، فقال بعضهم : لا نُصلِّى حتى نأتيها - أى ديار بنى قريظة ، وقال بعضهم : بل نُصلِّى ، لم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبى عليه السلام فلم يعنف واحداً منهم (١) .

والمتأمل فى هذه الحادثة يرى أن الصحابة قد انقسموا فريقين بإزاء فهم النص ، فالفريق الأول وقف عند ظاهر النص وفهم منه ما يدل عليه الظاهر ، وأن صلاة العصر لا تُصلَّى إلا فى ديار بنى قريظة ، والفريق الثانى استنبط من النص معنى آخر خلاف ظاهره ، فليس المراد من النص أن تكون صلاة العصر فى ديار بنى قريظة ، لكن المراد هو الإسراع للوصول إليها ، وعلى هذا أدُّوا صلاة العصر ما دامت لن تؤخرهم عن الوصول إليها .

وهذا هو البداية لظهور أهل الظاهر وأهل التأويل ، وعدم تعنيف النبى عليه

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٣٤ ، ونقله عن صحيح البخارى بهامش شرح فتح البارى: ٣١٣/٧ ، وسنن البخارى: ٤٧/٥ فى كتاب « المغازى » .

السلام لواحد من الفريقين يعنى رضاه عن الموقفين ، ويشير أيضاً إلى أن اختلاف وجهات النظر حول موضوع مُعيَّن لا يخلق جواً من المخاصمة والنزاع ، فكل فريق يرى الأفضل فى نظره ، لكن تصويب الرسول ﷺ لكلا الفريقين يعنى أن كُلًا منهما أصاب بعضاً من الحق .

والخلاف هو نتيجة للقول بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه ، إذ يقول كل واحد بما يراه ، ونجد من النبى عليه السلام تشجيعاً لأصحابه على الاجتهاد فيما لا نص فيه ومشاورتهم . فلقد روى أنه عليه السلام قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسُّـنَّة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فاجتهد برأيك » .

ولقد كان النبى عليه السلام يشاور أصحابه فى الأمور التى لم يرد فيها وحى بشأنها ، كمشاورته لهم فيما يعملون لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، ومشاورته لهم فى القتال يوم الحديبية ، ولقد قال أبو هريرة : ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ .

ولقد كان لهذا التشجيع من النبى لأصحابه على الاجتهاد ومشاورته لهم أثر فى ظهور مفتون من الصحابة فى عهد النبى ، فنجد فى زمن النبى مَن كان يفتى مثل أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وسلمان الفارسى وغيرهم [(١)] .

ولقد ورد عن النبى عليه السلام كراهيته للجدل ونهيه عن المراء فى الدين منها قوله : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخَصِم » وقوله : « ما ضلَّ قوم بعد هدىً كانوا عليه إلا أُوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ﴾ [(٢)] . وقال أبو سعيد الخدرى : كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر ، ينزع هذا بآية وينزع هذا بآية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ كما يُفقأ فى

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ – ١٥٣ ، ولقد أورد الكثير من الأحداث التى تؤيد ذلك .

(٢) الزخرف : ٥٨

وجهه حب الرمان ، فقال : « يا هؤلاء . . بهذا بُعثتم أم بهذا أُمرتم ؟ ثم لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » ، فالمؤمن لا يمارى ولا يجادل ، بل يتبع الرشد ويجتنب الغى ويرد ما اختلف فيه وخفى عليه إلى العالم به والراسخ فى العلم .(١) .

كل هذا يدلنا على أن النبى عليه السلام قد نهى عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يكون الجدل والنظر العقلى عند الحاجة وعلى قدرها - والحاجة إليهما تكون منحصرة فى الأمور المتصلة بالعمل ، ولم تكن هناك حاجة للنظر فى العقائد فى عهد النبى ﷺ ، فلم يبحث الصحابة فى مسائل ما بعد الطبيعة التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه ، فلم تُثار مشكلات اعتقادية ولم يبحثوا فى أمور تتصل بأصل العقيدة ، ولقد نهى النبى عن الخوض فى تلك الأمور فقال : « تفكَّروا فى آلاء الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن قوماً تفكَّروا فى ذات الله فهلكوا » (٢) .

وعلى هذا فلقد استقبل المسلمون فى الصدر الأول أيام النبى عليه السلام قضايا الإيمان بالتصديق والتسليم دون إثارة أية مناقشات عقلية حولها ، حيث كان الإيمان يملأ قلوبهم ، وصاحب الرسالة يعيش بينهم ، يسألونه فى كل ما يعن لهم من تساؤلات ، ويثقون فيما يتلقونه عنه من إجابات ويقتنعون بها كل الاقتناع ويُسلِّمون بها ، ويُصدِّقونه فى كل ما أخبر عنه من الله تعالى ، ويقفون عند الحد الذى أخبرهم به ولا يتجاوزونه فى أسئلتهم ، فلم يسألوا النبى عن صفات الله تعالى : هل هى الذات أم غيرها ؟ وغير ذلك من المسائل التى جاءت بعد ذلك العهد ، واستدعت النظر العقلى فى الأمور الاعتقادية والخلاف حول فهمها نتيجة لعدة عوامل داخلية وخارجية - وخلاصة القول : إنهم يُسلِّمون بما ورد فى

(١) ابن رجب البغدادى : فضل علم السَّلَف على الخَلَف ، ص ١٥ - ٣٠ ، وأورد كثيراً من الأقوال فى النهى عن الخوض فى مثل هذه المسائل . .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين : ٤/ ٤٢٤

التنزيل بخصوص هذه المسائل الاعتقادية دون أن يبحثوا فى تفاصيلها ودقائقها وتفريعاتها، ودون تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل .

أما دون ذلك من المسائل ، وهى الخاصة بالتشريع ، وهى الأمور الخاصة بالأحكام العملية فى الدين ، وهى تنصبّ على العبادات والمعاملات ، وهى تتصل بالأمور العملية لشؤون الحياة ، فلقد بحثوا واجتهدوا واستخدموا الرأى والقياس ، واعتمدوا على العقل فى استنباط الأحكام الشرعية التى لا نص فيها ، وأفتوا برأيهم .

ونخلص من هذا كله إلى أنه لم يكن خلاف بين الصحابة حول المسائل الاعتقادية فى عهد النبى عليه السلام لنهى النبى عن الخوض فى ذلك ، كما أنه لم تكن هناك حاجة إلى ذلك ، أما بالنسبة للمسائل الفقهية فلقد وُجِد اختلاف بين الصحابة نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، أو فى تطبيق النص فى غيبة النبى عليه السلام ، وفى كلتا الحالتين يرجعون إلى النبى ليصحح لهم وليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ، وقوله فى ذلك هو القول الفصل ، الذى يحسم كل خلاف ويمحى كل آثاره وينصاع الكل لحكم الله الذى ينطق به الرسول ويلتزموا به جميعاً .

تلك إشارات موجزة للخلاف الذى حدث فى عهد النبى عليه السلام بين الصحابة ، وفى نهاية الحديث عن الخلاف فى ذلك العهد نشير إلى طبيعة ذلك الخلاف بإيجاز فيما يلى :

سبق أن ذكر أن الخلاف كان نتيجة للقول بالرأى ومشاورة النبى لأصحابه فى بعض الأمور التى لا نص فيها ، وهذا التشجيع من النبى كان تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ (1) . فالقول بالرأى فيما لا نص فيه مسموح به بل مأمور به .

إن القول بالرأى والخلاف فيه لم يتطرق إلى المسائل الاعتقادية التى نهى النبى عن الخوض فيها ، وانحصر فى المسائل الفقهية العملية التى لا نص فيها ، فهم

---

(1) آل عمران : ١٥٩

عندما يحجمون عن القول بالرأى أو يقدمون عليه يفصلون بين ما يجب أن يتناوله الرأى وما يجوز الخلاف فيه ، وبين ما لا يجب أن يتناوله الرأى وما لا يجوز الخلاف فيه ، مطبقين التوجيه الإلهى الذى جاء فى القرآن أو على لسان النبى .

إنهم فى المسائل التى اختلفوا فيها التزموا بآداب الخلاف ، فلم يرد أن خاصم أحدهم مَن خالفه فى الرأى ولا نازعه ولا كفَّره ، بل يحترم بعضهم بعضاً ، وهم بذلك قد فهموا وطبَّقوا ما فعله النبى عليه السلام مع الفريقين اللذين اختلفا فى أداء صلاة العصر فى وقتها أو الانتظار حتى الوصول لديار بنى قريظة ، فلم يعنف النبى أحداً من الفريقين ، الذين أخذوا بظاهر النص أو الذين أوَّلوا النص - وتلك قاعدة ذهبية نحتاجها فى كل زمان ومكان .

إن خلافهم كان عند الحاجة وعلى قدرها ، فعندما تدعو الحاجة الملحة إلى القول بالرأى والاجتهاد مما يؤدى إلى الخلاف - فهو وليد الحاجة - كذلك كان على قدر الحاجة فلم يكونوا يبحثون فى الكثير من المسائل والتفصيلات والتفريعات ، بل يقولون بآراء موجزة ، وكذلك لم يتطرقوا إلى مسائل لم تقع ولم تحدث بالفعل ، وذلك مما أدَّى إلى قِلَّة اختلافاتهم .

ومما ساعد على قِلَّة الخلاف فى ذلك العهد أنه يمثل مرحلة الإيمان القلبى والتصديق والتسليم وهى أول مرحلة يمر بها أى دين ، ثم تأتى بعد ذلك مرحلة النظر العقلى والتى فيها البحث والصياغة العقلية للعقائد الدينية .

وفى المرحلة الأولى التى ينشأ فيها الدين يضره فيها الجدل وتعصف به الأهواء وتُشتت الآراء ، لذلك لم يكن أحد يسأل عن كيفية الاستواء على عهد الرسول ﷺ فى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (1) ، (2) .

---

(1) طه : ٥

(2) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص ٨ ، ٩

أيضاً مما ساعد على قِلَّة الخلاف فى ذلك العهد أن الصحابة كانوا أكثر الناس فهماً للقرآن الكريم ولأقوال النبى ، وذلك لأنهم كانوا أقدر الناس فهماً للغة « فخطاب الله عَزَّ وجَلَّ هو القرآن ، وقد أنزل دلك بلغتهم على أسباب عرفوها وقصص كانوا فيها ، فعرفوها مسطورة ومفهومة ومنطوقة ومعقولة ، ولهذا قال أبو عبيدة فى كتاب المجاز : لم يُنقل أن أحداً من الصحابة رجع فى معرفة شىء من القرآن إلى رسول الله ﷺ - وخطاب رسول الله ﷺ أيضاً بلغتهم ، يعرفون معناه ويفهمون منطوقه وفحواه ، وأفعاله هى التى فعلها من العبادات والمعاملات والسير والسياسات ، وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه ، وتكرر عليهم وتحرروه ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أصحابى كالنجوم ، فبأيهم اقتديتم اهتديتم » [(١)] .

ولقد ذكر ابن حزم أن سبب الاختلاف فى ذلك العهد يرجع إلى أن كل واحد يفتى بما توافر لديه من أقوال النبى عليه السلام ، وهم لم يكونوا بدرجة واحدة بالنسبة لحضور مجالس النبى وسماع أقواله ، فمنهم مَن تعوقه أسباب العيش والحياة عن الحضور ، أو يقعد به المرض ، أو السفر ، وغير ذلك من الحالات التى تجعل حضور كل الصحابة لمجالس النبى وسماع كلهم أقواله ، فلا بد من التفاوت لذلك ، ولقد ضرب ابن حزم أمثلة لصور الاختلاف فى الأمور الفقهية للصحابة [(٢)] .

* * *

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٢ . ولقد نقل هذا الاقتباس عن نسخة خطية من كتاب طبقات الفقهاء للشيخ أبى إسحاق إبراهيم الفيروز آبادى الشيرازى .

(٢) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٢٣٧

# عصر الصحابة

إن أهم ما يميز ذلك العهد هو الحدث الهام الذى يبدأ به ، وهو وفاة النبى عليه السلام الذى أحدث مفاجأة كبيرة عند المسلمين ، فلقد كان ملء أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم ، وتعلّقوا به تعلقاً شديداً ، حتى إن خبر الوفاة جاء على غير المتوقع منهم إلى الحد الذى جعل عمر بن الخطاب ينكره ولا يُصدِّقه ويتوعد من يقول به ويُشهر سيفه فى وجه مَن يردده ، حتى يُذكِّره أحد الصحابة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ ، أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴾ (١) - وقول أبو بكر : مَن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومَن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت - فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر : كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن .

ولقد سبق الخلاف حول وفاة النبى عليه السلام ، خلاف قبل وفاته وهو فى مرضه الأخير ، فلقد قال النبى ﷺ : « ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى » ، حتى قال قائل : إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللغط عند النبى حتى قال : « قوموا عني لا ينبغي عندى التنازع » (٢).

ولعل أهم مظهر للخلاف كان بعد وفاة النبى عليه السلام مباشرة ، فيمن يخلفه ، ويذكر الأشعرى ذلك الحدَث فيقول : « وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ ، اختلافهم فى الإمامة ، وذلك أن رسول الله ﷺ لما قبضه الله عزّ وجلّ ، ونقله إلى جنته ودار كرامته ، اجتمعت الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة بمدينة رسول الله ﷺ ، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة ، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر رضوان الله عليهما فقصدا نحو مجتمع الأنصار فى رجال من المهاجرين ، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا فى قريش ، واحتج عليهم

---

(١) آل عمران : ١٤٤

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ١٦٤

بقول النبى ﷺ : « الإمامة فى قريش » ، فأذعنوا لذلك منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين ، بعد أن قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وبعد أن جرد الحباب بن المنذر سيفه وقال : أنا جذيلها المحنك ، وعذيقها المرجب ، مَن يبارزنى ؟ بعد أن قام قيس بن سعد بنصرة أبيه سعد بن عبادة حتى قال عمر ابن الخطاب فى شأنه ما قال ، ثم بايعوا أبا بكر ، رضوان الله عليه ، واجتمعوا على إمامته ، واتفقوا على خلافته ، وانقادوا لطاعته » (١) .

والمتأمل لما ذكره الأشعرى عن هذا الخلاف ، يجد أنه كان نتيجة لبقايا عصبية قَبَلية ، لكنه سرعان ما انتهى عند سماع النص على أن تكون الإمامة فى قريش ، وتغليب المصلحة العامة ، ولم تبن مواقف ولم تقم الأدلة ولم تحدث صور تنازع ومخاصمة وخلاف ، ويلاحَظ أنه قام من أجل موضوع سياسى وهو الخلافة ، والتى سوف يتفاقم الخلاف حولها ويشتد بعد ذلك .

وإذا كان هذا هو بداية الخلاف لكنه لم يكن نهايته ، فإن صوره عديدة وسوف نكتفى بالإشارة إلى بعض منها على سبيل المثال لا الحصر .

فمن صور الخلاف الهامة والتى بدأت مع خلافة أبى بكر ، فلقد ارتدَّت بعض القبائل حديثة العهد بالإسلام ، وتابع البعض مَن ادَّعى النبوة : مسليمة الكذاب ، وامتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة فقط ، والموقف من المرتدين أو مَن تابع مدَّعى النبوة لا يحتمل الخلاف وهو قتالهم - أما الذين امتنعوا عن دفع الزكاة فلقد حدث خلاف حول الموقف منهم ، فهم قد امتنعوا عن أداء الزكاة لأبى بكر ظناً منهم أن الزكاة لا تُدفع إلا للرسول لأنه هو المطالَب بأخذها ، ووقفوا عند ظاهر النص فى قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ، إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ، وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٢) . فهم قد أوَّلوا الآية تأويلاً فاسداً بما يخدم موقفهم ، ولقد اختُلف فى هل يستحقون القتال أم لا ؟ فقال عمر بن الخطاب : كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام : « أُمرت أن

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : ١/ ٣٤ - ٣٩

(٢) التوبة : ١٠٣

أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم » وعلى هذا فلا يجب قتالهم . لكن أبو بكر قال له : أليس قد قال : « إلا بحقها » ؟ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، ولو منعونى عقالاً مما أدوه إلى النبى لقاتلتهم عليه (١) .

ويرجع سبب الخلاف بين أبى بكر وعمر ، أن عمر ومَن معه تمسكوا بظاهر لفظ الحديث ، واعتبروا مجرد دخول الإنسان الإسلام ( بإعلان الشهادتين ) عاصماً لدمه وماله ومُحرِّماً لقتاله - أما أبو بكر فلقد تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم : « إلا بحقها » واعتبر الزكاة حق المال الذى تفقد بالامتناع عن أدائه عصمة النفس والمال ، كما فهم من اقتران الصلاة والزكاة من معظم آى الكتاب ، وأحاديث الرسول ﷺ أنهما مثلان لا فرق بينهما (٢) .

ولقد حدثت بعض الخلافات الفقهية نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، حيث اقتضت الظروف الجديدة بعد وفاة النبى عليه السلام أن يضطلع الصحابة بمهمة الفتوى وأن يجتهدوا فيما لم يرد فيه نص ، وكان نتيجة لذلك أن حدثت بعض الخلافات فى الأحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الإخوة ، وعقل الأصابع وديات الأسنان (٣) .

وقد يحدث الخلاف فى الأحكام الفروعية نتيجة لما خفى عن بعض الصحابة بعض أقوال النبى وأحكامه ، ورجوعهم عن ذلك بعد تذكيرهم بقول النبى وحكمه . ولقد أورد ابن حزم أمثلة كثيرة على ذلك (٤) .

ولقد أثيرت بعض المشكلات المتصلة بالعقيدة ، خاصة مشكلة القضاء والقَدَر ، ولقد كانت إثارة هذه المشكلة فى صورتها البسيطة ، دون إيراد أدلة عقلية ، وبحثها بالتفصيل ، ولقد أثارها البعض محاولاً أن يبرر أفعاله ، زاعمين أن القَدَر قد يبرر تلك الأفعال وأنهم مسوقون إليها .

---

(٢) الشاطبى : الاعتصام ، ص ٥١٩ - ومصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٥

(٢) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٥٩

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٥

(٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ١٤٣ وما بعدها .

فلقد روى أن عمر أُتِىَ بسارق فقال : لِمَ سرقتَ ؟ فقال : ، قضى الله علىّ ، فأمر به فقطعت يده وضُرِب أسواطاً ، فقيل له فى ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والَجلْد لما كذب على الله .

وأيضاً زعم بعض الذين اشتركوا فى قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله ، بل قالوا له حينما حاصروه ورموه : الله يرميك ، فقال : كذبتم ، لو رمانى ما أخطأنى [1].

ويبدو فى هذا نهى الصحابة عن الاحتجاج بالقَدَر والقول به على نحو يبرر الفعل ويلغى المسئولية عنه ، ومعنى هذا أن يقفوا عند الحد الذى عنده القرآن ، ولا يتعمقون فى فهمه ولا يتخذون مواقف معينة .

ولعل فى حادثة سؤال أحد المحاربين لعلىٍّ بن أبى طالب عن القضاء والقَدَر وإجابته على ذلك ما يبين حدود البحث فى المسائل الاعتقادية فى تلك الفترة .

فلقد سأل أحد المقاتلين علىَّ بن أبى طالب عند انصرافهمْ من صفين ، أكان السير بقضاء الله وقَدَره - ولقد أجاب علىٌّ بقوله : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء الله وقَدَره ، فقال الشيخ : فعند الله أحتسب عناى ، ما أرى لى من الأمر شيئاً ، فقال على : مه أيها الشيخ ! بل عظَّم الله لكم الأجر فى سيركم وأنتم سائرون وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرَهين ولا إليها مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقَدَر ساقانا ؟ ، فقال على : لعلك تظن قضاءً واجباً وقدراً حتماً ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ، إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يُكلِّف مُجْبِراً ولا بعث الأنبياء عبثاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقَدَر اللذان ساقانا ، فقال على : أمر الله بذلك وإرادته ، ثم تلا قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (٢) فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وأنشأ يقول :

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٨

(٢) الإسراء : ٢٣

أنت الأمام الذى ترجو طـــاعته     يوم النشور من الرحمـــن رضـــوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا     جزاك ربك بالإحسان إحســـانا (١)

وهكذا تبدو المسائل المتصلة بالعقيدة بسيطة فى إثارتها ، بسيطة فى حلها وحسمها ، ونقصد بالبساطة هنا ، أنها تساؤل يثيره العقل بطبيعته أو نتيجة للحاجة إليه وهى الموقف من القتال والذى من أجله سأل الشيخ علياً ابن أبى طالب ، لكن دون تعمق ، أو اتخاذ مواقف وإيراد أدلة أو نفى ، والرد عليها ، إنها مجرد إثارة المسألة وتلقى الإجابات البسيطة ، فهى تكرر المفهوم العام الذى حدده الدين ، ففى إجابة علىّ بن أبى طالب معنى الإيمان بأن القضاء خيره وشره من الله ، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله ، وأن القول بخلاف ذلك خروج عن الدين .

وعلى كل . . فإنه يمكن القول أن إثارة هذه المشاكل بأنها كانت حوادث فردية ، ولم تأخذ صورة الاهتمام العام ، ولم تسلك طرق العقل فى البحث وإيراد الأدلة ، ولم تكن هناك مواقف إزاء هذه المسائل يتبناها أصحاب كل موقف ويدافعون عنه ، إنها تُعَد بمثابة النبتة الأولى للنظر العقلى فى الأمور الاعتقادية التى لم تتشكل وتتكوّن بعد .

وأيضاً . . إن هذه البدايات للنظرة العقلية فى الأمور الاعتقادية لم تلق تشجيعاً من الخلفاء ، بل نهوا عنها ، وقاوموا أصحابها ، ووصل الأمر فى بعض الأحيان إلى أن عنفوا القائلين بها وعاقبوهم فى بعض الأحيان ، محاولين أن يحفظوا للناس إيمانهم وفقاً للمنهج الذى كانوا عليه أيام النبى عليه السلام ، وأن يمنعوا وجود خلاف بينهم حتى لا تتسرب إليهم الأهواء ويتفرق جمعهم وتتعدد بهم الطرق والمسالك .

أما الخلاف الفقهى فلقد حدث - كما سبق أن أشرنا - وكان أمراً متوقعاً حيث إن النبى عليه السلام قد غاب عنهم وانتقل إلى الرفيق الأعلى ، فأصبح

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٧ ، ٨

عليهم أن يجتهدوا فى غيبته فيما لا نص فيه ، كذلك أن السُّـنَّة لم تكن مدوَّنة فى ذلك الوقت بل تعتمد على السماع من النبى ﷺ ومشاهدة أفعاله ، ولم يكونوا كلهم بدرجة واحدة فى صحبة النبى ومشاهدة أفعاله وسماع أقواله ، بل تفاوتوا فى ذلك تبعاً لتفاوت الفرص المتاحة لهم بذلك .

ولقد ظهر من الصحابه مفتون تفاوتت درجات فتاويهم ، فمنهم مَن أكثر من الفتوى ، ومنهم المتوسطون ومنهم المقلُّون (١) .

ومما يميز هذا النوع من الخلاف فى ذلك العهد ، أنه كان امتداداً للعهد النبوى ، وذلك لأنه فى الغالب أن الأشخاص فى العهدين واحد ، ويبدو حرصهم فى ذلك العهد ( بعد وفاة النبى ) على وحدة الأُمَّة ونبذ الخلاف حتى لا تحدث الفُرقة والانقسام ، لذا نجد حرصهم فى النهى عن الفتوى إلا عند الحاجة ، وعدم الإكثار من الرواية عن النبى ﷺ ، فلا يُفتح الباب فى ذلك على مصراعيه ، وحتى لا يدخل الكذب فى أقواله عليه السلام ، ولقد كان أبو بكر يطالب الراوى بمن يشهد له ، وكذلك عمر يستحلفه وأيضاً على بن أبى طالب .

كل ذلك جعل الخلاف محصوراً فى أضيق نقاط ، وجعل الاجتهاد والفتوى فى الأمور العملية وعند الحاجة إليهما دون تفريع فى المسائل ولا تفصيل ؛ بل على قدر الحاجة .

وأيضاً التزامهم بأدب الخلاف ، فلم يخاصم بعضهم بعضاً ، ولم يحدث نزاع أو شقاق ، ويحترم كل واحد رأى مخالفه ، ففى كتاب مختصر - جامع بيان العلم - « عن عمر أنه لقى رجلاً فقال : ما صنعت ؟ فقال : قضى علىٌ وزيد بكذا . فقال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما يمنعك والأمر إليك ؟ قال : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سُـنَّة رسوله ﷺ ، لفعلت ، ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك ، فلم ينقض ما قال علىّ وزيد ، وهذا كثير لا يحصى » (٢) .

* * *

---

(١) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٦٦٦ ، حيث فصَّل القول فى ذلك.

(٢) نقلاً عن كتاب : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرازق ، ص ١٦٨

# خلافة علىّ وما صاحبها من خلاف

سبق أن ذكرنا قول الأشعرى : أن أول خلاف حدث بين المسلمين كان حول الإمامة ، ومن هو أحق بالخلافة بعد وفاة النبى عليه السلام ، ولقد انتهى هذا الخلاف سريعاً بمبايعة أبى بكر ، ولم يكن لذلك الخلاف فى ذلك الوقت آثار باقية .

لكن سرعان ما عاد الخلاف حول الإمامة قوياً وعنيفاً ، ولقد بدأ هذه المرة نتيجة للأحداث التى لم تكن لها سابقة فى المجتمع الإسلامى قبل ذلك .

ولقد بدأت تلك الأحداث بمقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث ، وإذا كان الناس قد بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان - قبل أن ينقموا عليه ويقتلوه - عن رضىً ودون ظهور خلاف ، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لعلىٍّ بن أبى طالب الذى جاء دوره فى الخلافة بعد عثمان والتى كانت وفاته سبباً فى انقسام المسلمين فى بيعتهم لعلىّ ، حيث حمَّله البعض المسئولية عن مقتل عثمان ، متمثلة فى تهاونه مع القتلة وعدم تعقبهم والبحث عنهم والانتقام منهم ، ولا شك أن هناك أسباب أخرى غير ذلك لكن ليس المجال هنا للحديث عنها - لأننا نقتصر على الإشارة إلى الحدث التاريخى والذى نجم عنه وجود خلاف بين المسلمين وانعكاس ذلك على نشأة البحث فى المسائل الاعتقادية والخلاف حولها ، وتكوين المذاهب المختلفة .

ولقد حارب علىّ مخالفيه فى موقعتى الجمل ثم صفين ، وفى هذه الموقعة الأخيرة حدث خلاف فى صفوف علىّ عندما قبلَ التحكيم ، وظهرت على الساحة فِرقتين فى صفوف علىّ حيث أبقى فريق على مناصرته لعلىّ وهم يسمون « الشيعة » ، وفريق تخلَّى عن مناصرته لعلىّ بل حاربه وخرج عليه وهم يسمون « الخوارج » .

وسوف نتحدث عنهما بشىء من التفصيل ، والذى يهمنا فى الحديث عنهما هو كيف جرَّهم ذلك الخلاف السياسى والحروب التى قامت بينهم إلى البحث فى

مسائل تتصل بأصول الدين ، ولم يقتصر البحث فى هذه المسائل عليهما فقط ، بل اتسعت دائرته لتشمل كل المسلمين الذين بدأوا يتساءلون عن الموقف منهما .

ولقد خلقت تلك الحروب جواً من الأسئلة والحوار والمناقشات ، وتعددت الإجابات وتنوعت المواقف ، وتكونت الفرق والمذاهب وظهر الخلاف بصورة أوضح، واتصل فى هذه المرة بمسائل العقيدة .

وسوف نتتبع هذه الرحلة الخلافية والتى بدأت مع ظهور فرقتى الشيعة والخوارج ، ويضاف إليهما فرقة المرجئة وبداية ظهور المعتزلة وأهل السُّنَّة - وسوف نقتصر على الجانب الفكرى والخلاف فيه دون أن نعرض للجانب التاريخى والسياسى أو الحكم على فرقة أو لصالح أخرى - بل نقتصر على تسجيل ظاهرة الخلاف من خلال عرض للأفكار المختلف عليها والمتصلة بالدين .

لقد قامت الحروب والمعارك بين المسلمين ( بين علىّ ومخالفيه ) حول موضوع رئيسى هو الإمامة ، ولم يعد السيف هو السلاح الوحيد فى تلك المعارك ، بل اتسعت دائرة السلاح لتشمل الدين ذاته ، حيث حاول كل فريق أن يجد سنداً له من الدين ويتهم مخالفه بالخروج عن الدين ، وانتقلت الإمامة من جانبها السياسى إلى أن أصبحت أصلاً من أصول الدين عند البعض وأصبح لها جانب دينى .

وتطور الخلاف فى الإمامة ، وهل هى بالنص أو التعيين ، وهل تتم بعقد أهل الحل والعقد ، وهل هى واجبة أم لا ، وهل هى سلطة روحية فقط أم زمانية فقط أم الاثنتين معاً ؟

واختلفت المواقف فى هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسى فى الأصل ، فنجد الشيعة قد أعلوا من شأن الإمامة واحتلت لديهم مكاناً هاماً ، بل إن أفكارهم وآراءهم تدور حولها ، وجعلها الإمامية الرافضة أصلاً من أصول الدين ، وجعلت فرقة منهم أن معرفة الأئمة واجبة وأن مَن جهل الإمام فقد مات ميتة جاهلية .

وفرقة منهم قالت : إن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه الشريعة ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط فإذا عرفوهم فلا شىء عليهم .

**وقالت فرقة : إنه قد يسع الجهل بالأئمة ، لكن هؤلاء الذين يجهلون الأئمة ليسوا بمؤمنين ولا كافرين .**

**وحاولت فرقة منهم أن تُسوِّى بين الرسل والأئمة ، فقالوا : إن الأئمة تظهر عليهم المعجزات كالرسل ، وأنهم حجج الله كالرسل ، لكن لا ينزل عليهم الوحى كالرسل ، واختلفوا هل يجوز للأئمة نسخ الشرائع أم لا ؟**

ومنهم مَن أنكر ظهور المعجزات على الأئمة وأنكر عليهم نسخ الشرائع ، بل هم يحفظون شرائع الرسل ويقومون بها .

وقالوا بعصمة الإمام وأنه لا يجوز عليه المعصية وإن أجازوا المعصية على الرسل ، لأن الرسول إذا عصى يأتيه الوحى ليصحح له ، أما الإمام فلا يأتيه الوحى لذا فهو معصوم .

وأعلت فرقة منهم من مرتبة علم الإمام ، فزعمت أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج عن علمه من أمر الدين والدنيا شىء .

وقالت فرقة : إنه يعلم كل أمور الشريعة ، وإن لم يحط بكل شىء علماً .

وأجمع الروافض على تصويب علىّ فى جميع حروبه وتخطئة كل مَن حارب علياً ، واختلفوا فى الحكم على مَن حارب علىّ فمنهم مَن قال بكفره ، ومنهم مَن قال : فاسق وليس بكافر (١) .

ولقد قال الشيعة بأن الخليفة لا بد له من أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، وتشيَّعوا لعلىٍّ بن أبى طالب ، إذ يرون أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة النبى ﷺ ، بل إنها امتدت فى علىٍّ بن أبى طالب والأئمة من بعده ، وقالوا بأن الخلافة بالنص والتعيين ، وعارضوا مبدأ الاختيار لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن من أركان الدين - لا يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة (٢) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١١٩ - ١٢٦

(٢) الشهرستانى : الملك والنحل : ١ / ١٩٥

ومن هنا حاول الشيعة أن يؤكدوا رأيهم فى الخلافة وأنها بالنص فأوردوا نصوصاً من الكتاب والسُّنَّة وتأوَّلوها بما يوافق رأيهم ويسنده ، وهذه النصوص انقسمت عندهم إلى نص جلى وخفى .

فالجلى مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « أقضاكم علىّ » ، ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله ، وهو المراد بـ « أولى الأمر » الواجبة طاعتهم فى قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [1] .

ومن الخفى عندهم أن النبى ﷺ بعث علياً لقراءة سورة « براءة » فى الموسم حين نزلت ، فإنه بعث بها أبا بكر ، ثم أوحى إليه : ليبلغه رجل منك - أو من قومك - فبعث علياً ، ليكون القارىء المبلِّغ ، قالوا : وهذا يدل على تقديم علىّ .

ولقد أورد الشيعة كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وأوَّلوها بما يوافق رأيهم ، وهذه التأويلات قد عارضها أهل السُّنَّة ، ولقد ذكر ابن خلدون - الذى نقلنا عنه نماذج من الأحاديث التى قال بها الشيعة - أنها أحاديث موضوعة أو مطعون فيها وأن تأويلاتهم فاسدة [2] .

وفى مقابل هذه الفكرة عن الإمامة نجد الخوارج الذين استحوذ على فكرهم أيضاً موضوع الإمامة ، ولم تكن الشيعة وحدها هى التى تهتم بذلك المبدأ ، إذ أن حول هذا المبدأ والاختلاف فيه كانت نشأة كل من الشيعة والخوارج ، يرى الخوارج - فيما عدا النجدات - وجوب الإمامة ، وأن الأُمَّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة [3] .

ولقد علَّق الخوارج أهمية كبيرة على الإمامة ، ورأوا فى صلاحها صلاح الأُمَّة ، وفى فسادها فساد الأُمَّة ، حتى إن « البيهسية » منهم يرون أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية بأسرها [4] .

---

(١) النساء : ٥٩

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٧٦ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، ص ٩٩

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ٤ / ٨٧

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل : ١ / ١٧١

ويشير هذا إلى أهمية دور الإمام ، وإلى ضرورة وجود الإمام الصالح ، وأيضاً يشير إلى واجب الرعية فى تقويم الإمام المعوج وأن مصيرها مرتبط بمصيره .

وفى شروط الإمامة يرى الخوارج أنه يجوز أن يكون الإمام غير قرشياً ، وليس بلازم أن يكون الإمام قرشياً ، فيذكر الشهرستانى أنهم جوَّزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل ما ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً [(١)] .

وتمسك الخوارج بأن القرآن لم يذكر نسلاً معيناً يكون منه الإمام ، بل اشترط العدل فقط فى الحاكم فيقول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالعَدْلِ ، إِنَّ اللهَ نعمَّا يَعظُكُم به ، إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمرِ مِنكُمْ ، فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [(٢)]

فليس فى هذا تحديد لقبيلة معينة ، فعلى هذا فالقرآن لم يشترط أن يكون الإمام من قريش أو من غير قريش فالمعنى يدل على العموم ، ولا يجوز تخصيصه بقريش احتجاجاً بالحديث الذى ذكره أبو بكر - رضى الله عنه - يوم بيعة السقيفة ، وهو قول الرسول عليه السلام : « الأئمة من قريش » ، وأن ذلك الحديث يخصص العموم ويقيده ، ويجعل الأئمة من قريش ، وذلك لورود أحاديث أخرى لا تحمل هذا المعنى ولا تقيد العموم الذى أطلقه القرآن بلا تقييد ، وذكروا أحاديث أخرى مخالفة للحديث الذى ذكره أبو بكر منها قول الرسول ﷺ : « إن أُمِّرَ عليكم عبد مجدَّع ، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا » ، لذا فلا وجه لتقييد العام .

وما ذهب إليه الخوارج فى جواز أن تكون الإمامة فى غير قريش مخالف لرأى الشيعة التى تقول بإمامة علىّ ين أبى طالب وهو قرشى ، ولا تخرج الإمامة من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده [(٣)] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : ١/ ١٥٧

(٢) النساء : ٥٨ ، ٥٩

(٣) الشهربتانى : الملل والنحل : ١ / ١٩٥

وأيضاً خلاف ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة من أن من شروط الإمامة أن يكون الإمام قرشياً ، واحتجوا بحديث أبو بكر ، وقالوا أيضاً بحديث آخر للرسول ﷺ : « قدِّموا قريشاً ولا تتقدموها » (١) .

وموقفهم من عليٍّ ، فلقد كانوا من أتباعه وحاربوا معه فى موقعة الجمل ، وظهر خلاف بينهم وبين علىّ فى مسألة التحكيم فلقد طالبوا علياً بقبول التحكيم ثم خرجوا عليه بعده ، وقالوا : إنه قد حكَّم الرجال ، وأنه ما كان له أن يقبل التحكيم لأنه هو الخليفة الشرعى ببيعة أهل الحل والعقد له ، ومعاوية ليس كذلك ، فيجب إذا سالم هو وجنده أن يدخل فى طاعة علىّ الخليفة الشرعى ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ (٢) . يدل على أن المسالم يدخل تحت إمرة الذى سالم له - وعلى هذا فقد أخطأ علىّ لأنه رضى بالتحكيم ، ولأنه حكَّم رجلين فى النزاع ، والواجب عليه أن لا يُحكِّم الرجال ، بل يطلب من معارضيه الدخول فى طاعته بلا قيد ولا شرط .

أما رأى علىّ فى التحكيم ، فقد ذكر أنه تأسَّى فى ذلك برسول الله ﷺ فى يوم الحديبية ، حيث كان الصلح بين الرسول وبين المشركين ، ويُفهم من هذا أن عليّاً قد رضى بالتحكيم حقناً للدماء ، لكن الخوارج رأت فى موافقة علىّ للتحكيم أنه كان غير متثبت من ولايته لقبوله التحكيم ، وأنهم لا يصح أن يكونوا تحت إمرة رجل غير متثبت من بيعته ، وأكثر من هذا أنهم ندموا لقتالهم معه فى موقعة الجمل لأنهم قتلوا مَن لا يستحق القتل .

ولقد جرت مناقشات بينهم وبين علىّ ، وذلك لمحاولة إقناعهم بالحُجَّة ، وتروى لنا كتب الفِرق صورة هذه المناقشات التى ظهر فيها قوة حُجَّة علىّ ودليله ، ورجوع أغلبهم عن موقف معارضة علىّ ، وبقاء أقلية منهم على رأيهم قويت شوكتهم فيما بعد .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص ٤٢٦ ، ٤٢٧

(٢) الأنفال : ٦١

وهم يُجمعون علي كفر عليّ منذ قبوله التحكيم ، واختلفوا فى هل كفره شِرك أم لا ؟ وهم يُثبتون خلافة أبى بكر وعمر وينكرون عثمان وعلياً بعد التحكيم ، ويُكفِّرون معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى أقطاب التحكيم [1] .

ولم يكن موضوع الإمامة هو الموضوع الوحيد الذى أفرزته الحرب ، بل هناك موضوعات أخرى يقف على رأسها الموقف من أصحاب الذنوب وتكفيرهم أو عدم تكفيرهم ، والتساؤل عن الإيمان وحقيقته ، وعن الوعد والوعيد فى الآخرة .

ولعل الدافع للبحث فى هذه المسائل ، هو التساؤل عن الموقف من المسلمين الذين يحارب بعضهم بعضاً ويتقاتلون فيما بينهم سواء فريق عليّ أم مخالفيه فكلهم مسلمون ، هل ظلوا جميعاً فى جماعة المؤمنين رغم ارتكابهم أكبر الكبائر وهي القتل ، أم فارقوا جماعة المؤمنين ؟ وهل بمفارقتهم أصبحوا كافرين أم لا ؟

تلك تساؤلات طُرِحت فى المجتمع الإسلامي آنذاك ودارت على ألسنة الناس ، وامتدت هذه التساؤلات إلى البحث عن حقيقة الإيمان وما هو لكى يحكم على هؤلاء ، واختلفت الأحكام وفقاً لاختلاف معنى الإيمان وحقيقته ، ومَن هو المؤمن ومتي يخرج صاحبه من الإيمان ، وهل هو مجرد تصديق أم أنه يتضمن العمل ؟ وسوف نعرض بإيجاز لذلك فيما يلى .

وبالنسبة للإيمان فلقد اختلفت الرافضة إلى ثلاث فِرق ، الأولى : وهم جمهور الرافضة يقولون بأن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله والإمام ، وبجميع ما جاء من عندهم ، فأما المعرفة بذلك فضرورة عندهم ، ويبدو فى موقفهم أهمية المعرفة فى الإيمان ، وجعلهم معرفة الإمام ركن من أركان الإيمان .

وقال قوم من متأخريهم : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وإن الكفر جميع المعاصى ، ويثبتون الوعيد ، ويزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار - ويبدو فى قول هذه الفرقة جعل العمل من الإيمان .

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات ،

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١/ ١٦٧

فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومَن ترك شيئاً مما افترض الله عليه غير جاحد له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقاً ، وهو من أهل المِلَّة ، ولا يُكَفِّرون المتأولين ، وهذه تبدو أقل تشدداً من سابقتها ، فهى رغم جعلها العمل ركناً من أركان الإيمان ، إلا أنها لا تُكَفِّر العصاة ، وأيضاً لا يُكَفِّرون المتأولين ولو خالفوهم ، وجعل العاصى فاسقاً وهو ما قال به غالبية الأُمَّة .

واختلفوا فى الوعيد ، فمنهم مَن يُثبت الوعيد على مخالفيهم ، ولا يُثبتون الوعيد فيمن يقول بقولهم ، ويقولون : إن الله سبحانه يُدخلهم الجنة ، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها ، وقالوا بشفاعة أئمتهم ، وهى عندهم أهم من شفاعة النبى .

ومنهم مَن يذهب إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عَزَّ وجَلَّ يُعذِّب كل مرتكب للكبائر سواء أكانوا منهم أو من مخالفيهم ، ويخلدهم فى النار (١) .

واختلف الزيدية فى الإيمان على فرقتين ، الأولى منهم : مَن يزعمون أن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، ومعنى الكفر عندهم ليس شركاً بل هو كفر نعمة .

والثانية تقول : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وليس ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، وذكر الأشعرى أن أوائلهم يقولون بالقول الأول ومتأخريهم يقولون بالقول الثانى .

وأجمعوا على أن مرتكبى الكبائر كلهم مُعذَّبون فى النار خالدون فيها ، لا يخرجون منها ولا يغيبون عنها (٢) .

ويرى الخوارج أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، لذا أجمعوا - ما عدا « النجدات » - على أن كل كبيرة كفر ، وأجمعوا على أن الله سبحانه يُعذِّب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً (٣) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٢٥ ، ١٢٦
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٤٩
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٦٨

وهذا الموقف المتشدد من الخوارج إزاء أصحاب الذنوب هو نتيجة لجعلهم العمل من الإيمان وركناً من أركانه ، فالإيمان عقد ، والعمل أحد أركان هذا العقد ، ومَن أخلَّ بأحد شروط العقد سقط العقد كله ، وخرج من الإيمان إلى الكفر .

وفى مقابل هذا التشدد نجد وجهة نظر أخرى بعثتها فرقة المرجئة - فأرجأت الحكم على العصاة ، وقالوا إننا لا نُخرج أحداً من الإيمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن ، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم على العصاة والمذنبين هو أن لا يجعلوا الناس يتباعدون ، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معاً وجهاً لوجه ، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين ، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج (١) .

وبذا أخرج المرجئة العمل من الإيمان ، وفصلت بينهما ، فالعمل هو عمل الجوارح ، والإيمان هو تصديق بالقلب ، وارتكاب الذنوب - فى رأيهم - لا يهدم العقيدة ولا يُخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقاً سيتولى الله حسابه وعقابه .

لكن هناك فريق من المرجئة أسقطوا العمل كلية ، وقالوا : كما لا ينفع مع الكفر طاعة لا يضر مع الإيمان معصية (٢) .

ولقد كان نتيجة لموقف المرجئة أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أُمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة « فحكام بنى أُميَّة فى نظر المرجئة - حتى مَن نُسِب إليه الفسق منهم - خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة ، ولهذا وجبت طاعتهم ، من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا الحكام من بنى أُميَّة ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم ، وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية ، وفضَّلوا عدم الزج

---

(١) Montegomery : Free nill P . 44

(٢) لآراء المرجئة انظر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ وما بعدها ، والإسفرايني : التبصير فى الدين ، ص ٥٩ ، ٦١ ، وابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٢٤

بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع علىّ رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه » [1] .

وهكذا نجد وراء المواقف من الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة دوافع سياسية ، فلقد رأى الخوارج أن علياً بن أبى طالب أخطأ فى قبوله التحكيم وخرجوا عليه وحاربوه وحكموا عليه وعلى أتباعه بالكفر . وأيضاً رأوا ما ارتكبه حكام بنى أُميَّة من سفك الدماء وأخذ أموال المسلمين وارتكابهم الكبائر فضلاً عن اغتصابهم للحكم مما دعاهم إلى إعلان مبدئهم فى تكفير مرتكب الكبيرة ، لأن العمل داخل فى الإيمان ، وأن فاعل الكبيرة قد أخل بشرط العقد فى الإيمان ، فهو بذلك خارج عن الإيمان ، وذلك ليبرروا سياستهم فى الخروج على الحاكم الظالم .

وكذلك جعل الشيعة - أتباع علىّ - العمل ركن من أركان الإيمان وذلك ليتسنى لهم تكفير مخالفيهم من الخوارج الذين خرجوا ضد علىّ بن أبى طالب، وحكام بنى أُمية الذين اغتصبوا الحكم .

أما المرجئة فإنهم كما رأينا يرغبون فى السلامة ، ويرون أن الخروج على الحاكم يؤدى إلى فتنة تزعزع سلامة المجتمع ، فقالوا بعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان .

ولقد ارتبط التساؤل عن الموقف من مرتكب الكبيرة - فى بعض الروايات - بنشأة المعتزلة ، عندما دخل أحد الناس المسجد يسأل الحسن البصرى عن الموقف من أصحاب الكبائر ، فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : إنه لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً ، وهو فى منزلة بين المنزلتين [2] .

ومن المشكلات التى ارتبطت بالأحداث السياسية مشكلة الجبر والاختيار ، فلقد

---

(١) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفه الإسلامية ، ص ٩٧

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

شاعت عقيدة الجبر فى ظل الحكام الأمويين ، فلم يكن تولى معاوية للحكم يلقى رضاً واتفاقاً من جميع المسلمين ، وغنى عن البيان ذكر معارضة علىّ بن أبى طالب وحروبه مع معاوية ، ومعارضة كل من الشيعة والخوارج ، كذلك لم يكن للأمويين فضل السبق فى الإسلام بل كانوا من الطلقاء أو المؤلّفة قلوبهم ممن أسلم عقب فتح مكة « وكان لا بد لهم أن يدعموا سلطانهم ويُعوِّضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يُكرِهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر ، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التى قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ، إنما بقَدَرٍ من الله قد قدَّره لاحيلة للناس فى دفعه » (١) .

ويؤكد هذا ربط القاضى عبد الجبار بين القول بالجبر والأحداث السياسية ، فذكر أن أول مَن قال به وأظهره معاوية ، فأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه (٢) .

ولقد كان رد الفعل لشيوع فكرة الجبر ، أن جاهر البعض معارضين مبدأ الجبر ، وهؤلاء سُمُّوا قدرية ، وأولهم معبد الجهنى ( المتوفى ٨٠ هـ ) الذى أتى الحسن البصرى مع عطاء بن يسار قائلاً : يا أبا سعيد ؛ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قَدَرِ الله .

وهكذا نشأت مشكلة الجبر والاختيار في ظل تلك الظروف السياسية ، ومثل الجبرية جهم بن صفوان ، وهو من أوائل القائلين بالجبر ، ومعبد الجهنى وغيلان الدمشقى من أوائل القائلين بحرية الإرادة .

ويمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره أن هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة قد نشأ تحت ظلال السيوف ، واستمد من ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع والقتال حدة ذلك كله ، وأصبحت تلك الأفكار تكاد تقطر دماً كالسيوف التى

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٠

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٨ / ٢٠

تولّدت عنها - وتتضح تلك الحدة وذلك الحماس والغلو فى الفكر فى الموضوعات التى أثيرت ، فكل فريق يزعم أنه يمثل جماعة المؤمنين ويحاول أن يطرد خصومه من حظيرة الإيمان ، بالسيف تارة وبالفكرة تارة أخرى ، وامتد تعقب كل فريق لخصمه بالحكم على مصيره فى الآخرة وأنه مطرود من رحمة الله ويخلد فى النار ، أى أن هذه الموضوعات التى أفرزتها تلك الأحداث السياسية كانت عنيفة وخطيرة وتتصل بمآل الناس فى الدنيا والآخرة ، واكتسبت من تلك الأحداث العنف والقوة . بحيث يمكن القول إن الجانب الفكرى وتناول تلك الأفكار بلغة العقل ، قد توارى فى تلك الفترة ، وغلب الحماس والانفعال .

إن غياب العقل وتصدر الانفعال والحماس على طابع الخلاف أدى إلى غياب الأدلة العقلية وإيراد الأدلة والبراهين ، بل أدى ذلك إلى مواقف فكرية خاطئة لدى الفريقين ، فعلى سبيل المثال لكى يؤيد الشيعة أفكارهم قاموا بالتأويل الرمزى للآيات القرآنية الذى يأباه العقل ولا تسمح به اللغة ، وتوقف الخوارج عند ظاهر النص ، مما جعل كل فريق يتمسك برأيه ويرى أن الحق معه دون غيره ، فزادت بذلك حدة الخلاف ، ظناً من كل فريق أنه وجد ما يؤيد موقفه ويعضده من الدين .

لم يكن الخلاف فى تلك الفترة من أجل الوصول إلى الحق ، بل من أجل نُصرة الرأى الذى لا يحب الحقيقة ويسعى إليها ، بل يبحث عما يؤيد رأيه وموقفه ، نتيجة لتعصبه ، فأصبح الرأى يمثل جانباً ذاتياً يسعى كل واحد لنُصرته حتى لا يبدو مهزوماً أمام خصمه ، وذلك أيضاً انعكاس لمفهوم القتال ومحاولة كل فريق فرض إرادته على الآخر بالقوة ، فكل فريق يحاول أن يهزم خصمه عسكرياً وفكرياً ( إن جاز هذا التعبير ) .

ارتبط الخلاف فى هذه الفترة بظاهرة التكفير ، الذى بدأت تظهر على السطح ، وهذا كان له أثره الخطير ، فزادت هوة الخلاف واتسعت دائرته ، وأدى إلى حدوث النزاع والشقاق وتفتت وحدة جماعة المسلمين ، كما أدى إلى وأد حرية الفكر ، بحيث لا يأمن صاحب الرأى الحر على نفسه من أن يجهر برأيه صحيحاً كان أو خطأً ، وأدى ذلك إلى تعقب الأفكار وأصحابها - لذا نجد فئات من

المسلمين - خاصة كبار الصحابة الذين كانوا على قيد الحياة والتابعين - قد اعتزلوا هذه الفتنة والمعارك ، وأيضاً فضَّلوا عدم الخوض فى مسائل تختص بالعقيدة .

ويمكن القول بأن ظاهرة التكفير كان وراءها دوافع سياسية ، وإن اتخذت مظهراً دينياً ، إلا أن تلك الظاهرة لم تنته بانتهاء تلك الدوافع السياسية ونهاية الحروب بين الفريقين ، لكنها امتدت بين المتكلمين وأصبح كل فريق يُكَفِّر غيره ، بل قد يرد التكفير داخل الفِرقة الواحدة أحياناً وأصبحت شائعة بينهم وتكاد تكون أمراً عادياً .

ويقابل هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة خلافاً آخر يتصل بالفقه حول المسائل المتصلة بالعبادات والمعاملات ، ولقد كان لهذا النوع من الخلاف أسبابه ودواعيه وصُنِّفت فيه كتب كثيرة ، ولقد أرجع البطليوسى ( المتوفى٥٢١هـ ) أسباب تلك الخلافات إلى ثمانية أسباب منها ما يتعلق بالألفاظ وتراكيبها ودلالتها ، كاللفظ المشترك بأنواعه ، والحقيقة والمجاز ، والعام والخاص ، ومنها ما يرجع إلى إفراد النص أو تركيبه مع نص آخر ، ومنها ما يرجع إلى الرواية والنقل ، ومنها ما يرجع إلى الاجتهاد والقياس ، ومنها ما يرجع إلى النسخ ، ومنها ما يرجع الخلاف فيه إلى أشياء وسَّع الله فيها على عباده وأباحها لهم ، لكن اختلفت وجهات نظرهم فيها كالخلاف فى الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق [١] .

ولقد عدَّ القاضى عبد الجبار هذا النوع من الخلاف بأنه ليس خلافاً لأن بعضهم يُصوِّب بعضاً [٢] .

ولقد كان لهذا الخلاف طبيعته المغايرة للخلاف حول مسائل العقيدة ، فلقد التزم الفقهاء - خاصة الأعلام منهم - بآداب الجدل والمناظرة واحترام الرأى الآخر ،

---

(١) انظر كتاب البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، وانظر الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية ، وغيرهما .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٤٢

ولم يكن بينهم اتهامات بالكفر والخروج من الدين ، فكل يعتقد أن رأيه صواب يحتمل الخطأ ، ورأى مخالفه خطأ محتمل للصواب ، ولعل فى رسالة الفقيه المصرى الليث بن سعد إلى مالك بن أنس ما يؤكد طبيعة ذلك الخلاف وآدابه واحترام صاحب الرأى لمخالفه (١) .

وإن كانت تلك القاعدة لا تخلو من استثناءات على يد بعض الأتباع المتعصبين والمقلّدين لمذهب إمامهم ، إلا أن ذلك التعصب لم يصل إلى حد الاتهام بالكفر ، فلقد كان أهل الحجاز يرون أن الحديث عن العراقيين أو الشاميين لا يُقبل إذا لم يكن له أصل عند الحجازيين ، وقيل لأحد علماء الحجاز : حديث سفيان الثورى عن منصور المعتمر ، عن إبراهيم النخعى ، عن علقمة النخعى ، عن عبد الله ابن مسعود - أى : ما رأيك فى إسناد هذا سلسلته ، وهو أصح إسناد لدى العراقيين ؟ قال : إن لم يكن له أصل فى الحجاز فلا (٢) .

ومن المعروف أنه قد تكوَّنت مدرستان للفقه إحداهما يغلب عليها الأخذ بالرأى وموطنها العراق ، والأخرى يغلب عليها الأخذ بالحديث وموطنها الحجاز ، ولقد كان لهذا التقسيم أسبابه - ليس موضعها هنا - لكن كان الخلاف فى عهد الأئمة المشهورين ملتزماً بأدب الخلاف ، أما عصور التقليد بعد ذلك فلم يكن هناك التزام بأدب الخلاف ، وذلك كما سبق أن أشرنا إلى قول الغزالى فى صدر هذا الفصل ، أن هؤلاء غلب عليهم طلب الدنيا ، ولم يحافظوا على طريقة السَلَف ، وتعلَّقوا بالسلاطين والأمراء . . . إلى آخر ما ذكره الغزالى ، لكن لم تثر بينهم اتهامات بالكفر .



---

(١) د . محمد أبو الفتح البيانونى : دراسات فى الاختلافات الفقهية ، ص٩٥ وما بعدها .
(٢) نقلاً عن د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٧٨ وما بعدها .

# الفصل الثانى

## مظاهر الخلاف

● الخلاف بين المعتـــزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة ( الماتريدية والأشاعرة ).

● الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

● الخلاف بين المعتزلة .

# تمهيـــــــد

لا شك أن دراسة حقيقة الخلاف لا بد أن يسبقها معرفة بدايته ومظاهره وأسبابه ، وفى الفصل الأول تناولنا بداية الخلاف ، وفى هذا الفصل سوف نتناول مظاهر الخلاف ، وهى تمثل تطور الخلاف الذى ظهر واضحاً من خلال تكوين المدارس الكلامية المختلفة ، وتناول مسائل عديدة اختلف حولها ، ولم يقتصر الخلاف حول أصل تلك المسائل بل امتد إلى الفروع وإلى أدق التفصيلات ، بحيث يمكن القول إن مظاهر الخلاف بين المتكلمين يصعب حصرها إن لم يكن مستحيلاً وذلك لأن الأمر لم يقتصر على كثرة الموضوعات التى لا حصر لها فحسب ، بل إلى كثرة الفِرق الكلامية وكثرة خلافاتها ، ومما يزيد الأمر صعوبة أننا لا نجد اتفاقاً حتى بين ممثلى الفِرقة الواحدة ، وإن وُجِد فلن يتعدى اتفاقاً حول أصول هذه الفِرقة وبعض الفروع .

وهناك تيارات متعارضة كتيار المعتزلة ، وتيار متكلمى أهل السُّـنَّة من ماتريدية وأشاعرة ، والتعارض واضح بين هذين التيارين .

ولقد وقع خلاف بين المنتمين لتيار واحد ، فهناك خلاف بين الماتريدية والأشاعرة الممثلين لتيار أهل السُّـنَّة فى بعض المسائل .

وهناك أيضاً خلاف داخل المدرسة الواحدة ، فعلى سبيل المثال نجد خلافاً بين مدرسة المعتزلة ( البصريين والبغداديين ) ، على الرغم من اتفاقهم على الأصول الخمسة التى تجمع المعتزلة .

ولقد خصصنا الحديث عن هذه الفِرق الثلاثة لأنها تمثل الاتجاهات الرئيسية فى علم الكلام ، ولأن الفِرق الكلامية متنوعة ومتعددة حتى داخل المدرسة الواحدة ،

وكذلك موضوعات الخلاف تند عن الحصر ، لذا كان لا بد من تحديد مدارس معينة يمكن - إلى حد ما - إلقاء الضوء على بعض مظاهر الخلاف فيما بينها ، لذا اقتصرنا بصفة أساسية على هذه الفِرق الرئيسية .

وسوف يكون عملنا فى هذا الفصل هو محاولة عرض لأهم مظاهر الخلاف بين تيار أهل السُّنَّة ممثلاً فى الماتريدية والأشاعَرة وبين المعتزلة ، ثم الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة ، ثم الخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، ويقتصر العرض على إبراز نقاط الخلاف دون الدخول فى دراسة تلك النقاط ، لأن ذلك سوف نتناوله فيما بعد ( خاصة فى الجزء الثانى لهذا الكتاب بإذن الله تعالى ، حيث نخصصه بالكامل لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين ) .



# أولاً : مظاهر الخلاف بين المعتزلة
# ومتكلمي أهل السُّنَّة ( الماتريدية والأشاعرة )

إن مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة تبدو واضحة جلية ، حيث إن كل تيار منهما يعارض الآخر معارضة صريحة ، وهوة الخلاف بينهما تبدو واسعة .

وسوف تكون نقطة البدء فى مظاهر الخلاف هو بداية تكوين المدارس الكلامية وتكاملها ، لا تتبع بدايتها الأولى وجذورها الممتدة ، فلقد بدأت المدرسة الاعتزالية بدايتها الحقيقية على يد واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١هـ) شيخ المعتزلة الأوائل ، وإن كان ابن المرتضى يعده فى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة [(١)] .

والبداية الحقيقية والتى اكتملت بتكوين المذاهب الكلامية التى تمثل تيار أهل السُّنَّة كانت فى القرن الرابع الهجرى على يدى إمامى أهل السُّنَّة أبو منصور الماتريدى ( المتوفى٣٣٣هـ ) وأبو الحسن الأشعرى ( المتوفى٣٢٤هـ ) وإن كانت مسبوقة بطبقة الفقهاء الأربعة رغم نهيهم عن الخوض فى علم الكلام ، إلا أنه كانت لديهم ردود على آراء المعتزلة ، وكانت لديهم بدايات كلامية وآراء على سبيل الجملة لا التفصيل تخالف آراء المعتزلة [(٢)] .

وكذلك سُبِقت حركة تكوين المذهب الماتريدى والمذهب الأشعرى ، بأهل السُّنَّة الأوائل وهم بالصفاتية المثبتة - أى الذين يثبتون الصفات لله تعالى - فى

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، وقد صنّفه لبيان طبقات المعتزلة والتى تبدأ الطبقة الأولى بالخلفاء الأربعة .

(٢) لبيان آراء أبى حنيفه الكلامية ، انظر كتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، ص ٣٥٤ - ٣٨٠ ، ولرأى باقى الأئمة انظر : د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ١ / ٢٧٢ - ٢٩٣

مقابل موقف المعتزلة من الصفات ، وكان إمامهم هو عبد الله بن سعيد بن كلاب ( المتوفى ٢٤٠هـ ) ولقد ذكره الأشعرى كثيراً فى كتابه « مقالات الإسلاميين » وكذلك الأشاعرة من بعده ، وامتدحوا موقفه المعارض للمعتزلة ، وكذلك أبو العباس القلانسى ، وهذا يمثل البدايات الأولى لتيار أهل السُّـنَّة .

ولقد قوى هذا التيار حتى شهد القرن الرابع الهجرى مولد الماتريدية والأشعرية ، وهما يمثلان تيار أهل السُّـنَّة على أُسس وقواعد كلامية .

فقام الماتريدى فى سمرقند والأشعرى فى بغداد يعلنان مذهبهما المعارض لمذهب المعتزلة ، مؤكدين انتصارهما لآراء أهل السُّـنَّة ، وإقامة الأدلة على صحتها ومعارضة أدلة المعتزلة ، والرد عليها ، ومنذ ذلك الوقت قامت المناقشات والمجادلات بين أصحاب كل تيار ضد أصحاب التيار الآخر - وتابع الأتباع فى كل مذهب الدفاع عن مذهبهم وخاضوا المناقشات والمجادلات والتى وسَّعت هوة الخلاف بعد ذلك ، وتناولت مسائل الخلاف الكثير من التفريعات والتفصيلات ، حتى كاد الخلاف يصبح هدفاً فى ذاته .

وتبدو مسائل الخلاف واضحة بين الفريقين ، يذكرها كل من متكلمى أهل السُّـنَّة والمعتزلة ، فمتكلمى أهل السُّـنَّة عندما يقررون آراءهم فهى دائماً تكون فى مقابل آراء المعتزلة ، وكذلك يشير المعتزلة إلى معارضتهم لآراء أهل السُّـنَّة ، ونجد مسائل خلاف متفرقة فى مصنفات كُـتَّاب الفرق فى الفريقين .

ومن أهم الذين اهتموا بالخلاف : البغدادى - الذى أشار إلى معظم مسائل الخلاف على سبيل الجملة ، عندما عرض لأصول أهل السُّـنَّة التى اتفقوا عليها ، وضلَّلوا مَن خالفهم فيها ، وذكر تلك الأصول والقواعد ، وما تشملها من فروع ، ثم ذكر فى مقابل تلك الآرأء ما يخالفها عند سائر الفِرق - خاصة المعتزلة - وتضمنت معظم مسائل الخلاف ، ولقد أشار إلى بعض الخلافات بين الماتريدية والأشاعرة (١) .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٤ - ٣٥٩

وسوف نحاول فيما يلى أن نعرض لبعض مظاهر الخلاف بين الفريقين ، وذلك من خلال عرض المجالات التى تمثل أبحاث المتكلمين عادة ، ونضع فى كل مجال ما يخصه من موضوعات ، مشيرين فقط إلى نقاط الاختلاف ، وسوف نذكر أحياناً الخلاف مع الأشاعرة أو الماتريدية كممثلين لفريق أهل السُّـنَّة والمعتزلة - أى سنكتفى بذكر إحدى المدارس الممثلة لأهل السُّـنَّة دون أن نذكرهما معاً - لأنهما أحياناً يكونان مختلفان إزاء نقطة معينة ، فنذكر الرأى المخالف للمعتزلة لأن هذا هو الهدف الأساسى الآن ، أو نكتفى بذكر أحدهما إذا كانا متفقين فى مخالفة المعتزلة .

* * *

# ١ - المعرفة

## ● وجوب النظر :

يرى المعتزلة وجوب النظر ، كذلك يتفق معهم الماتريدية والأشاعرة ، لكن الاختلاف حول مصدر الوجوب : هل هو الله - كما قال الأشاعرة - أو هو العقل - كما قال المعتزلة .

وهناك خلاف حول أول الواجبات على المكلَّف ، فالأكثر - ومنهم أبو الحسن الأشعرى - على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية .

وقيل : أول واجب هو النظر فى معرفة الله ، وبالنظر تحصل المعرفة وهو متقدم عليها ، وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة ومعهم أبو إسحاق الإسفراينى من الأشاعرة (١) .

* *

## ● معنى العلم :

هناك خلاف حول تحديد معنى العلم شمل معظم اتجاهات المتكلمين ، فلم يكن بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة فحسب ، بل كان أيضاً بين فريقى أهل السُّنَّة ، وأيضاً كان بين أتباع المدرسة الواحدة .

ويعترف القاضى عبد الجبار باختلاف شيوخ المعتزلة فى تحديد معنى العلم بعد أن يذكر عدة تعريفات لهم فيقول : « فلذلك ترى شيوخنا - رحمهم الله - فى الحدود التى يذكرونها فى هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها » (٢) .

ولقد أورد هو نفسه بعض الاعتراضات على بعض التعريفات للمعتزلة .

ولقد ذكر البغدادى قول الكعبى بأن العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ، وقول

---

(١) ارجع لرأى المعتزلة للجزء الثانى عشر من المغنى « النظر والمعارف » ، وانظر الجوينى : الإرشاد ، ص ٨ ، والإيجى : المواقف ، ص ٦٣

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ١٢/ ١٥

الجبائى أنه اعتقاد الشىء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة ، وقال ابنه أبو هاشم إنه اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس إليه [١] .

ونجد أبو المعين النسفى - من الماتريدية - ينقد تلك التعريفات السابقة ، وأيضاً ينقد تعريفات بعض الأشاعرة ومنهم الباقلانى الذى يُعرِّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، وكذلك تعريف بعض الماتريدية بأنه تبين المعلوم على ما هو به .

ثم يذكر تعريف الأشعرى للعلم ويدافع عنه وينتهى إليه ، وتعريف الأشعرى للعلم بأنه ما أوجب العالِم - أى حقق له الوصف بأنه عالِم ، ولقد عبَّر عنه بعض أصحابه بأن العلم صفة تُشتق لمن قام به الوصف بأنه عالِم . وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذى مَن قام به كان عالِماً ، وهى فى رأى المعين تعريف يحيط بجميع الحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته ، فهو فى رأيه جامع مانع [٢] .

* *

### ● معنى الحد :

يذكر الجوينى معانى الحد فيقول : اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

وقد قيل فيه : هو الجامع المانع .

وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى . . . وقيل غير ذلك .

وإنما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع به إلى عَيْن المحدود وصفته الذاتية فى العقليات وكثير من الشرعيات .

ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية لأنهم ما جعلوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ، ولهذا زيفنا قول مَن يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى ( وهو قول المعتزلة ) [٣] .

ولقد كان للاختلاف فى معنى الحد دخل كبير فى الاختلاف حول تحديد

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٥

(٢) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١ - ٧ ( مخطوط ) .

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢

المعانى ، كشيئية المعدوم ، ومعنى الصفة - مما أدى إلى الاختلاف فى المواقف حول هذه الموضوعات على النحو الذى سنعرفه فيما بعد .

* *

## ● الأدلة :

على الرغم من اتفاق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على استخدام الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن هناك اختلاف بينهما فى تطبيق هذه الأدلة ، كما أن هناك خلاف فى الأخذ ببعض الأدلة وقوتها .

فهم يأخذون بقياس الغائب على الشاهد ، إلا أنهم اختلفوا فى شروطه ، فوضع المعتزلة شروطاً لتطبيقه ، ووضع الأشاعرة شروطاً أخرى لتطبيقه ( سنعرض لها فيما بعد ) [١] .

وغالى الأشاعرة فى تطبيقه فى مجال الصفات الإلهية لكى يثبتوا تلك الصفات بناء على الشاهد ، وغالى المعتزلة فى تطبيقه فى أصل العدل لكى يثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله . وغير ذلك من المسائل المتصلة بذلك الأصل .

أيضاً اختلفوا فى التأويل ، فلقد توسَّع فيه المعتزلة ، بينما أخذ به الأشاعرة المتأخرين بقدر ، ولقد اختلفوا أيضاً حول تأويل الآية الواحدة ، ليؤيد كل فريق وجهة نظره - كالآيات الدالة على رؤية الله تعالى - واختلفوا فى آيات الوعد والوعيد . ويتصل ذلك بموقفهم من المحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمطلق والمُقيَّد ( وسوف نعرض بالتفصيل لذلك كله عند الحديث عن أسباب الاختلاف ) .

وذكر البغدادى إنكار النظام لحجية الخبر المتواتر وللإجماع [٢] . ولقد وضَّح القاضى عبد الجبار موقف النظام فيما بعد .

واختلفوا أيضاً فى مدى اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية ، وكان نتيجة لذلك أن اختلفوا فى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازناً عندهما ، وجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً ، وتقدم أحدهما على الآخر .

* * *

---

(١) يمكن مراجعة : المحيط بالتكليف ، للقاضى عبد الجبار ، الجزء الأول ، والشهرستانى : نهاية الإقدام ، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد .

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ١٤٢

## ٢ - العالَم

يذكر البغدادى بعض مواضع الخلاف مع المعتزلة فيما يتصل بالعالَم ، فيشير إلى معارضة قول النظام بالجزء الذى يتجزأ إلى ما لا نهاية (١) .

وقول أهل السُّـنَّة باختلاف أجناس الأعراض ، وأكفروا النظام فى قوله إن الأعراض كلها من جنس واحد وإنها كلها حركات ، لأن هذا يوجب أن يكون الإيمان من جنس الكفر ، والعلم من جنس الجهل ، والقول من جنس السكوت ، وأن يكون فعل النبى عليه السلام من فعل الشيطان الرجيم .

واتفق أهل السُّـنَّة على أن كل عرض حادث فى محل ، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه ، وأكفروا مَن قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا فى محل ، وبحدوث فناء الأجسام لا فى محل ، وأكفروا أبا الهزيل فى قوله : إن قول الله عَزَّ وجَلَّ للشىء : « كن » عَرَض حادث لا فى محل (٢) .

وأجمعوا ( يقصد أهل السُّـنَّة ) على جواز فناء العالَم كله من طريق القدرة والإمكان ، وقالوا بتأبيد الجنة وتأبيد النار وعذابها عن طريق الشرع ، وأجازوا فناء بعض الأجسام دون بعض ، وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار ، وأكفروا الجبائى وابنه أبا هاشم فى قولهما : إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها ، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا فى محل (٣) .

وأجمع أهل السُّـنَّة على أن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياءً ولا أعياناً ، ولا جواهر ولا أعراضاً ، على خلاف قول القدرية فى دعواها أن المعدومات فى

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٨

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٩

(٣) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣١

حال عدمها أشياء ، وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً ، وقول هؤلاء يؤدى إلى القول بِقِدم العالَم ، والقول الذى يؤدى إلى الكفر كفر فى نفسه (١) .

* * *

# ٣ - الألوهية

لا خلاف بين المتكلمين حول إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإن تنوعت طرق الإثبات فيما بينهم ، وتكاد تكون واحدة لديهم وهى تعتمد على حدوث العالَم وأن له مُحْدِث هو الله تعالى . ودليل العناية والاختراع التى أشار إليهما القرآن الكريم فى أكثر من موضع .

وإنما وقع الخلاف حول نسبة صفاته تعالى إلى ذاته ، وما انبنى عن ذلك من مسائل ، من تقسيم الصفات ، وقِدمها وحدوثها ، وتفصيل الصفات وتناول كل صفة على حدة ، إلى غير ذلك من أبحاث شغلت معظم أبحاث هذا العلم ، الذى يرجع فى أحد مسمياته إلى البحث فى إحدى الصفات الإلهية وهى مشكلة الكلام الإلهى وخلق القرآن - وكذلك تسميته بعلم التوحيد نسبة إلى أهم قضاياه وهى وحدانية الله تعالى - ومجمل القول : إن البحث فى الألوهية كان جوهر هذا العلم وأبحاثه واحتلت مكاناً بارزاً فيه .

وعلى الرغم من الاتفاق على الأصول فيما يتصل بمشكلة الألوهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بالكمال وتنزيهه عن النقص ، إلا أن هوة الخلاف واسعه فيما دون ذلك من مسائل ، كذلك عظمت اتهامات كل فريق لغيره بحيث لم تقتصر على المسائل الفرعية ، بل امتدت إلى الأصول والخروج عن الدين .

وفيما يلى سوف نشير إلى نقاط الخلاف بين الفريقين فيما يتصل بمبحث الألوهية .

* *

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣٢

## ● معنى الصفة :

كان أساس الخلاف فى هذا المبحث يرجع - منذ البداية - إلى الخلاف حول معنى الصفة .

ومعنى الصفة عند المعتزلة أنها مجرد وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم - عندهم - التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى [١] ، ومعنى هذا أن الصفة مجرد قول نطلقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى حقيقى ، وليس لها وجود فعلى - ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى صفات قديمة لله تعالى .

والأشاعرة - كما يوضح رأيهم الباقلانى فى معنى الصفة أنها الشىء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن للصفة وجود ثابت حقيقى ، وهى قد تُوجد تارة أو تُعدم تارة أخرى ، فإذا وُجِدت غيَّرت حكم الموصوف وصيَّرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز [٢] . وعلى هذا قال الأشاعرة بإثبات الصفات الأزلية السبعة لله تعالى ، وهى : الحياة والقُدرة والعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر .

ووفقاً لهذا الخلاف حول معنى الصفة ، كان الخلاف حول إثبات الصفات ونفيها .

فالمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة ، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى ، هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول : إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره ، والنظام يقول إن قولى : عالِم قادر سميع بصير ، إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد .

وقال الجبائى : إن الله عالِم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال أبو هاشم : إن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال [٣] .

---

(١) الإسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٣٧

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٢ - ٢١٥

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ١٧٧ - ١٧٩ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣

أما متكلمى أهل السُّنَّة فلقد أثبتوا صفات قديمة لله تعالى ، وإن اختلفوا فيما بينهم فقال الأشعرية بِقِدَم الصفات الذاتية وحدوث الصفات الفعلية ، وقال الماتريدية بقدم الصفات كلها - ذاتية أم فعلية .

ويذكر الشهرستانى رأى الأشعرية أن البارى تعالى عالِم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته ، وحقيقة الإلهية أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات (١) .

* *

## ● علاقة الصفات بالذات :

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات ونفيها ، بل دعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هى الذات أم شيئاً آخر سوى الذات .

قال المثبتون للصفات ( الماتريدية والأشاعرة ) : إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وتعالى وهى صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ، لكنها ليست هى الذات ، ولا هى غير الذات ، وعبَّروا عن ذلك بقولهم : لا هى هو ، لا هى غيره .

وقال المعتزلة : إن الصفات ليست شيئاً سوى الذات ، فهى عَيْن الذات أو أحوال للذات (٢) .

* *

## ● تفصيل الصفات :

وكان نتيجة لتلك الخلافات حول معنى الصفة وإثبات الصفات ونفيها وقدمها

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨١ ، مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية فى صفة البقاء هل هو باق بذاته أم ببقاء ، الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ص ٢٦ - ٣١

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٤ ، القاضى عبد الجبار : المغنى : ٧ / ١٢٦

وحدوثها ، أن اختلفوا فى تفاصيل تلك الصفات ، فصفة التكوين عند المعتزلة هى عَيْن المكون وهو حادث ، بينما أن التكوين عند الماتريدية قديم وهو غير المكون الحادث (١) .

وأجمع أهل السُّـنَّة على أن علم الله تعالى محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون ، وقال الأشعرى : إن الله عالِم بعلم ، لأن الصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالِم ، كذلك لا تحدث إلا من ذى عِلم ، وأن معنى العالِم أن له عِلماً (٢) .

وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالماً حياً ، ويقولون : إن الله عالم لذاته وأنه لو كان تعالى عالم بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً ، لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يُعلم يفتح الجهات ، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً ، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً - والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته (٣) .

ومن المسائل التى كثر الجدل والخلاف فيها مسألة الكلام الإلهى ، والتى بدت واضحة فى الموقف من القرآن الكريم وهو كلام الله بإجماع الكل ، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك أجمعوا على أن لله تعالى كلام .

ويذكر البغدادى موقف متكلُمى أهل السُّـنَّة فيقول بأنهم يقولون بأن كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته وهى أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده ، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو مَن قام به الكلام ، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به (٤) .

أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه مَن وُجِد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته ، فالمتكلم مَن فعل الكلام (٥) .

---

(١) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦ وما بعدها . واللمع : تحقيق د . غرابة ، ص ٢٦ - ٣١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٠٦

(٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٨٠

وقال المعتزلة : إنه لو كان معنى أن المتكلم هو مَن قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً أو حادثاً ، وإن كان قديماً ففيه إثبات قديمين [1] .

لذا فلا يصح - عند المعتزلة - إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة ، وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام ، بحسب ما يأمر به عزّ وجَلّ ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام لكلام العباد [2] .

وبالنسبة لرؤية الله تعالى فى الآخرة فيثبتها متكلمى أهل السُّـنَّة واستدل عليها الأشعرى بأدلة سمعية وعقلية [3] .

بينما ينفى المعتزلة الرؤية فيقولون : يستحيل على الله تعالى الرؤية ، ولا يراه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال النظام - من المعتزلة - لامرئىٌ إلا اللون وهو جسم ، وذهب الجبائى إلى أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وقال أبو هاشم : المرئيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يُرى [4] .

وبالنسبة للموقف من الصفات المتشابهة - وهى الصفات الخبرية - التى تثبت الوجه واليدين والعين فى صفات ذاته تعالى ، والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول -- ونحو ذلك - من صفات فعله التى قد وردت آيات بشأنها ، وهى على ظاهره توحى بالتشبيه والتجسيم .

ولقد تعددت المواقف بإزاء هذه الصفات ، فالمعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولاجوهر ، ولا عرض ، ولا بذى أبعاض ولا بذى جهات ، وأوّلوا الآيات التى يوحى ظاهرها

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٧ / ٣

(٢) البياضى : إشارات المرام ، ص ١٤٤

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٢٩٠ ، البغدادى : أصول الدين ، ص٩٧

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٩٧

بالتشبيه أو التجسيم ليحققوا التنزيه المطلق لله تعالى ، ونفى كل ما يوحى من قريب أو بعيد بتشبيه الخالق بالمخلوق . فعلى سبيل المثال أوّلوا اليد بمعنى النعمة أو القوة ، والعين بمعنى العلم ، والاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة، والوجه بمعنى الذات والنفس . . وغير ذلك من التأويلات التى تُبعد كل المعانى الحسية عن صفاته تعالى .

ويذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى ونفى التشبيه والتجسيم عنه ، وقد أثبت الأشعرى هذه الصفات التى ورد بها الخبر دون تكييف لها أو تأويل لمعناها ، فقوله تعالى : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (١) . فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال : إنهما ليستا كالأيدى (٢) . وعلى هذا فالأشعرى لا يُؤوِّل تلك الصفات لكنه ليس مُجسِّماً لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها لكنها بلا كيف .

لكن من بعد الأشعرى نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات (٣).

* *

## ● أفعال الله تعالى :

يوضح البغدادى المواقف من أفعاله تعالى ، فالأشاعرة ترى أنه تعالى صانع الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها ، خلاف قول معمر - من المعتزلة - بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض ، وخلاف مَن قال : إن الفاعل المخلوق يُحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله ، كالجاحظ والنظام ، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا : إن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست من خلق الله عزّ وجَلّ (٤) .

---

(١) سورة ص : ٧٥

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ومن ٢٦٥ - ٢٧١ ، وأيضاً القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦

(٣) الأشعرى الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩

(٤) الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ حيث أورد تأويلاً لكثير من الآيات المتشابهة .

(٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٣ ، ٨٤

وقال الأشاعرة : بأن الله عادل فى كل فعاله ، ولا يجب عليه شيء ، غنى عن خلقه ، ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أماتهم مرة واحدة لجاز ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، وعلى هذا نفوا العوض وفعل الله الأصلح لعباده وكل صور الوجوب على الله .

وقالت المعتزلة : إنه ليس لله خلق أفعال العباد ، وليس له منع اللطف ، ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة ، وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا ، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيماً (١) .

ويرى الأشاعرة : بأن الله خلق الخلق لا لعِلَّة ، بينما يرى المعتزلة : بأن الله خلق الخلق لعلة هى منفعة الخلق لتعالى الله سبحانه عن النفع (٢) .

ويرى الأشاعرة : أن الله تعالى إذا كلَّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذَّب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم : إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء (٣) .

بينما يرى المعتزلة : أن الله تعالى إذا كلَّفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلاً ، لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله ، وعلى ذلك أيضاً العقاب استحقاق ، واستدلوا على ذلك بالأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما (٤) .

ولقد ترتب على هذا الموقف أنه يجوز أن يخلف الله وعيده - عند الأشاعرة - لأنهم

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣١٨

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٤٤

رأوا أن الثواب والعقاب تفضل وليس استحقاق ، وأن خلف الوعيد كرم من الله تعالى بينما خلف الوعد لؤم يتعالى الله عنه .

بينما يرى المعتزلة : أن الثواب والعقاب استحقاق وليس تفضل ، وهذا يعنى عدم جواز خلف الوعد أو الوعيد .

وتلك باختصار بعض الإشارات لنقاط الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة بخصوص مشكلة الأُلوهية ، خاصة بما يتصل بالصفات الإلهية ، وهى تمثل أهم نقاط الخلاف ، ولقد اكتفينا بذكر نماذج فقط .

* * *

## ٤ - خلق أفعال العباد

ونشير فيما يلى لبعض نقاط الخلاف فى مشكلة خلق أفعال العباد بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة ، وهى تمثل إحدى المشكلات الرئيسية التى كثر الخلاف حولها والجدل والمناقشات فيها ، وتبادل كل فريق الاتهامات لغيره بنقض التوحيد ، والخروج من الدين .

يثبت المعتزلة قدرة العبد على الفعل ، وأن أفعاله منسوبة إليه ، وأن الله لم يخلق فعل العبد ، ويوردون الأدلة العقلية والسمعية على قدرة الإنسان على أفعاله ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبِرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عد المعتزلة القائلين بالكسب مجبِرة (١) .

بينما يقول الأشاعرة بمعارضة قول المعتزلة ، ويردون على احتجاجاتهم ، واعتمد الأشاعرة فى رأيهم فى خلق الله لأفعال العباد على أمرين ؛ الأول : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم ، انتفاء الملزوم .

والثانى : لو كان العبد موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بها ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع (٢) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٢ - ٣٤٥

(٢) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ١٣٢

ولقد قال الأشاعرة بالكسب ، ولقد مر بمراحل متعددة عندهم ، فنجده عند الأشعرى - مؤسس المذهب : بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلاً له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى .

وعند الباقلانى: أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، ففى هذا إثبات لدور قدرة العبد فى الفعل .

ورأى الإسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وهما يتعلقان معاً بالفعل (١) .

وترتب على هذا خلاف حول تفاصيل القدرة الإنسانية ، فهى عند المعتزلة سابقة على الفعل وصالحة للضدين (٢) .

وعند الأشاعرة : القدرة مقارنة للفعل ، وغير صالحة للضدين ، ولقد قدَّم كل فريق أدلته التى رد عليها الفريق الآخر (٣) .

ولقد أجاز الأشاعرة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية وسمعية ، وأوَّلوا الآيات التى تعارض موقفهم (٤) .

بينما ينفى المعتزلة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، وأنه لا يجوز ذلك ، إذ فيه معنى الجبر ، وأن يكون الكافر معذوراً ، فهو مكلَّف بالإيمان ، ولو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دلّ على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يُطاق قبيح (٥) ، ولقد ألزموا القائلين بمقارنة القدرة للفعل بأنهم يقولون بتكليف ما لا يُطاق بالفعل .

وبالنسبة لمسألة الحُسن والقُبح فيختلف المعتزلة وخصومهم حول هذه المسألة ، ويمكن حصر أوجه الخلاف العديدة فى أمرين أساسين هما :

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٤٨١ ، ٥١٥

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٨٧

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦

الأول : هل الأفعال ذاتية الحُسن والقُبح ، أم أن الحُسن والقُبح أمران إضافيان ؟

الثانى : هل بوسع العقل إدراك الحُسن والقُبح فى الأفعال ، وأن يوجب إدراكه حكماً تكليفياً أم لا ؟

يرى الأشاعرة أن الحُسن والقُبح ليسا وصفاً ذاتياً للفعل ، ولا يُدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح ، وإنما الحُسن والقُبح أمران إضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يُثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحُسن والقُبح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما (١) .

والعقل بذلك لا يوجب أمراً تكليفياً ، ولقد فرَّق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن الحُسن والقُبح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود ، فالقُبح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، أى أن الفعل القبيح يكون له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحاً ، لأننا متى علمنا الظلم ظلماً ، علمناه قبيحاً ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحاً (٣) .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحاً بالنهى والأمر ، وذلك لأن النهى منه تعالى

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧٢ - ٢٨٩

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧١

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٦ (١) / ٥٢ - ٥٩

دلالة على قبح الشىء ، والدليل على الشىء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ... والنهى على الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله : إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينبىء عن مثل ما ينبىء عنه قوله : إن هذا الفعل ندب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبَر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهى [1] .

أى أن الأمر والنهى ليسا مقياس الحُسن والقُبح ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن أنه ليس حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن .

ومعرفة الحُسن والقُبح مركوزة فى العقل ، وتُعرف ببداهة العقول جملة حُسن الأفعال وقُبحها فهى معرفة بديهية ، أما معرفة الحُسن والقبح على وجه التفصيل فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وهناك أمور تفصيلية فى العبادات لا يدركها العقل ولا بد فيها من الشرع كعدد ركعات الصلاة ، وعدد الصلوات ، وكحُرمة صيام العيدين ، وغير ذلك [2] .

وبالنسبة لخلق الآجال ، وأن مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ؟ ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟

وموقف أهل السُّنَّة من الإجابة على هذا السؤال : أن كل مَن مات حتف أنفه أو قُتِل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلاً لعمره [3] .

وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السُّنَّة ، وقالوا بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، وقال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة [4] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ (١) / ١٠٥

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ٦ (١) / ٦٤ - ١١٦

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

مقطوع الأجل وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك .... إلخ [(١)] .

وبالنسبة للأرزاق ، يذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى الرزق ، فيقول بأن منه ما هو كُلِّى عام كالكلأ والماء ، ومنه ما هو خاص فهو رزق لصاحبه وليس لغيره منعه منه ، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزق ، إذا أبيح له تداوله والانتفاع به ، كالأمور المباحة وبذل الطعام للغير ، وعلى هذا فالمحرَّم تناوله لا يجوز أن يكون رزقاً للظالم والغاصب والسارق ، وكيف يكون الحرام رزقاً وقد نهى الله عنه وعاقبَ عليه ، وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدوراً للعبد لا على جهة المباشر ولا على جهة التولد ، لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به [(٢)] .

ويذكر الأشعرى رأى أهل السُّنَّة بأن الأرزاق على ضربين : منها ما يُمَلِّكه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاءً له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه ، فهو رزق ، إذ جعله الله سبحانه غذاء له وقوام جسمه [(٣)] .

ويعارض الأشعرى قول المعتزلة بأن الحرام ليس رزقاً لأنه إذا كان يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان غير الله ، وهذا إقرار أن للخلق رازقين ، أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام [(٤)] .

وبالنسبة للهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم ، فلقد اختلف موقف أهل السُّنَّة والمعتزلة بإزاء ذلك ، فيذهب أهل السُّنَّة إلى أن الهداية من الله تعالى ، وهى تقال على وجهين ؛ أحدهما : من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢١

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ٢٧ - ٤١

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢٢

(٤) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٩

الوجه تضاف إلى الرسل ، والوجه الثانى : من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق الاهتداء فى قلوبهم ، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلَّفين ، والهداية من الوجه الثانى خاصة بالمهتدين [١] .

والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية وهما يُنسبان إلى الله [٢] .

والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين ، أى خلق الكفر فيهم [٣] .

أما المعتزلة فيقولون : إن الهداية تعنى البيان والإرشاد ، والإضلال من الله على وجهين ؛ أحدهما : التسمية بأن يسمى الضلال ضلالاً ، والثانى : على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم [٤] .

وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يُتصور مضافاً إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبيد ، إذ ذلك يُبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة ، وقال البعض : هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون ، وقال بعضهم : إنه عقوبة من الله سبحانه [٥] .

أما الختم والطبع على القلوب ، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : هو السواد فى القلب ، كما يقال : طبع السيف - إذا صدأ [٦] .

ويتعلق بمسألة خلق الأفعال الإرادة الإلهية ، ولقد اتفق المتكلمون على أن الله

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤١٢

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣٢٤

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٦ - ٣٢٨

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٣

تعالى مريد ، لكن اختلفوا فى معنى ذلك ، فقال الكعبى - من المعتزلة -: إن معناه فى أفعال نفسه أنه عالم بها ، وفى أفعال غيره أنه آمر بها .

وعند الأشاعرة صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة ، وذلك يستدعى مخصصاً ، والإرادة بذلك هى الصفة المخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع (١) .

وقال الأشاعرة : إن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد ، مقارنة لحالة التجدد والتخصيص ، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بضدها (٢) .

ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لنفى تعدد القدماء وقِدم العالم ، وأن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته (٣) .

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله شاملة ومتعلقة بكل الكائنات ، بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ، ولا يريد القبيح إلا القبيح ، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه ، وبطلان أدلة الفريق الآخر (٤) .

* *

## ● وبالنسبة للقضاء والقدر :

يرتبط القضاء والقدر بعمومه بمشيئة الله وخلقه وقدرته ، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السُّنَّة لمسألة القضاء والقَدَر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال ، فأهل السُّنَّة ينسبونها إلى الله ، والقضاء والقَدَر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم .

---

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٢١

(٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ - ٢٩

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ / ١١١ - ١٤٠

(٤) الأشعرى : اللمع ، ص ١٨ نشرة مكارثى ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٩

أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد ، لذا أجمعوا على أن الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره ، وأن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر قبيحاً ، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح (١) .

ودافع القاضى عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصى وقضائه بها ، والرد على مَن قال بإرادة الله لجميع الكائنات - ومن بينها المعاصى (٢) - وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ولم يقض بها ولم يأمر بها .

ويقابل هذا الرأى رأى الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصى وقدَّرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلقه ما هو جور كالكفر والمعاصى ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصى على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر وقد أمر بالرضا بقضائه ؟

ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً ، وقدَّره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله نهانا عن ذلك (٣) .

* * *

## ٥ - الإيمان

كان الخلاف حول الإيمان وما يتصل به من مسائل من بواكير الخلافات الكلامية ، والتى شغلت مكانة هاماً فى أبحاثهم .

فلقد اختلف معنى الإيمان .. فعند الماتريدي يعنى التصديق ، والعمل ليس داخلاً فى الإيمان ، وعلى هذا فالإيمان لا يزيد ولا ينقص ، بينما عند المعتزلة يدخل العمل فى الإيمان ويزيد وينقص (٤) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، و المغنى : ٦ / ٢٠١ - ٢٣٩

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٧

(٤) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ٣ / ١٨٣ - ١٨٥ ، ٤٦٦ - ٤٦٧

وعن إيمان المقلِّد فلقد ذهب عامة المعتزلة بأنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل ، ولقد فصَّل البغدادى أقوالهم واختلافهم فى ذلك [١] .

بينما يرى الماتريدى جواز صحة إيمان المقلِّد لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان [٢] .

ونجد خلافاً حول الموقف من مرتكبى الذنوب - خاصة الكبائر - الذين يخرجون من الدنيا بلا توبة .

فمن حيث تسمية صاحب الكبيرة نجد واصل بن عطاء - من المعتزلة - قد قال: بأن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً ، بل هو يقع منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمناً لأنه لم يأت بشرائطه، إذ الإيمان - عند المعتزلة - يدخل فيه العمل بالأركان ، وهو قد أخل بشرط العمل ، وقال النظام : إن الإيمان هو اجتناب الكبائر ، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر [٣] .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمناً فإنه لا يسمى كافراً ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا يتطبق عليه ، وأيضاً لا يسمى كافراً لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار [٤] .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون : إن مَن ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومَن فعل صغيرة واحدة فهو عاصٍ وليس بفاسق [٥] .

وبالنسبة لعقاب صاحب الكبيرة . . فقالت المعتزلة بتخليده فى النار فى الدرك الأسفل ، وليس فى الحكمة العفو عنه - فيما عدا ابن شبيب الخالدى - أجاز المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم [٦] .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٤

(٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢٤٠

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٨ - ٣٣١ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢

(٥) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧

(٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٢

وبالنسبة للأشاعرة . . فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب فى الآخرة على زلّته ، ولله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلُد فى النار ، بل يعاقَب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، ولله تعالى أن يعفو عنه بفضله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدل الأشاعرة على جواز العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً وسمعاً (١) .

وبالنسبة للموقف من الشفاعة . . فالمعتزلة ترى أنها لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنباً فتابوا عنه ، وأنها لا تجوز فى حق صاحب الكبيرة ، وهى تخرج عندهم على وجهين :

أحدهما : ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدِّر له عنده المنزلة والرتبة .

والثانى : أن يدعو له ، أما الأول فهو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه ، والثانى أن الشفاعة للأخيار ، الذى قد بيَّنهم الله فى قوله : ﴿ **الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ** ﴾ (٢) ، وفى قوله : ﴿ **وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى** ﴾ (٣) . والمرتضى هو ذو منزلة وقدر وهو ممن تضمنه آية شفاعة الملائكة (٤) .

بينما يرى الماتريدي أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر ، مستنداً إلى الأخبار الواردة فى القرآن والسُّـنَّة والتى تثبت الشفاعة لأهل الكبائر (٥) .

هذه أهم نقاط الخلاف بين متكلمى أهل السُّـنَّة ( ماتريدية وأشاعرة ) وبين المعتزلة ، ولقد تعدَّى الخلاف فى الرأى إلى الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره ، ويتهمه بالخروج من الدين ، وأصبحت تهمة الكفر لأبسط صور الخلاف أمراً شائعاً بين الفريقين ، وسوف نتبين عندما نعرض لحقيقة الخلاف ، مدى صحة تلك الاتهامات .

* * *

---

(١) الآمدى : ابكار الأفكار ، ص ٢٦٨ (٢) غافر : ٧ (٣) الأنبياء : ٢٨

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٧

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥

## ثانياً – الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

لقد كان الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة واضحاً وبارزاً ، لذا لم يعن بإبرازه الكثير ، لكن الخلاف بين متكلمى أهل السُّنَّة من ماتريدية وأشاعرة لم يكن بنفس الدرجة من الوضوح ، وإن نال عناية الكثيرين الذين تعرَّضوا لحصره وإبرازه .

وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مناقشات ومجادلات بين الفريقين ، بل لقد قامت مناظرات بين أتباع الفريقين وإن لم تتسم بالحدة كمناقشتهما للمعتزلة – أى لم يُكَفِّر أحدهما غيره – ولقد عقد البغدادى فصلاً من فصول كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » لبيان عصمة الله لأهل السُّنَّة عن تكفير بعضهم بعضاً [١] .

ولقد عَنِيَ البعض من كُتَّاب الفِرق قديماً وبعض الباحثين المحدَثين بحصر أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، وسوف نشير إلى ذلك فيما يلى ، وسوف نحصر الخلاف بصفة خاصة بين إمامى أهل السُّنَّة : أبو منصور الماتريدى وأبو الحسن الأشعرى ، ونشير إلى الأتباع فى بعض الأحيان وهم فى الغالب لم يخرجوا كثيراً عن رأى إمامهم – خاصة الماتريدية .

تعرَّض الكثيرون لحصر وجوه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، ويُلاحَظ أن البعض كان يذكر « الحنفية » بدلاً من « الماتريدية » لكنهم كانوا يقصدون بالحنفية الماتريدية ، لأنهما لفظان مترادفان .

ولقد حصر المقريزى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر ، وقدحَ كل منهما فى عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل آخراً إلى الإغضاء [٢] .

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفرق ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢

(٢) المقريزى : الخطط : ٢ / ١٥٩

وذكر السبكى نفس العدد ، منها معنوى ست مسائل والباقى لفظى ، لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيراً أو تبديعاً ، ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف [١] .

وأيضاً ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء ، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان [٢] .

وذكر البياضى أن مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خمسون مسألة [٣] .

وأفرد الشيخ زادة كتاباً لمسائل الخلاف اسمه « نظم الفرائد وجمع الفوائد » فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة - ويُلاحَظ على أقواله أنه ينتصر لرأى الماتريدية .

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر لرأى الأشعرية هو « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » لأبى عذبة وقسَّم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل فيها لفظى وست مسائل فيها الخلاف معنوى .

وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه « خلافيات الحكماء مع المتكلمين ، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية » .

وأيضاً خالد النقشبندى فى مخطوطه « العقد الجوهرى فى الفَرْق بين الماتريدى والأشعرى » ، ولقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية .

ولقد لاحظ « مونتجمرى » فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية [٤] .

وهذه الملاحظة تصدق على كل مَن ذكرنا ممن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ولم يفرد أحد - ممن تعرَّض لمسائل الخلاف - الكلام حول الماتريدى والأشعرى وحدهما -

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٦١

(٢) الزبيدى : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : ٢ / ٨ ، ٩

(٣) البياضى : إشارات المرام ، ص ٥٣

(٤) Montgomeny : Free Will ,P9 .

فيما نعلم - سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى فى سبع نقاط ، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدى ورأى الأشعرى فيها ، إلا أنه فى معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعرى وحده [1] .

ويُلاحَظ أيضاً أن جميع مَن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ذكروا أنه لا يوجب تكفيرا ولا تبديعاً بينهما ، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً ، وأن إماما أهل السُّنَّة كانا متفقان فى الأصول التى قال بها أهل السُّنَّة .

أما بالنسبة لمن تعرَّض من المحدَثين لمسائل الخلاف ، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبقت الإشارة إليهم ، ونشير على سبيل المثال إلى ما ذكره « ماكدونالد » فى دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدى [2] . وما ذكره « تريتون » فى الخلاف بين الماتريدى والأشعرى [3] . وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى يرجع إلى خلافهما الفقهى ، فلقد كان الماتريدى حنفياً والأشعرى شافعياً ، والأصول الفقهية عند أبى حنيفة تختلف عن الشافعى [4] . وكذلك تعرَّض الشيخ محمد أبو زهره لذكر مسائل الخلاف [5] . ونكتفى بذكر هؤلاء على سبيل المثال .

## ● مسائل الخلاف :

سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدى وآراء الأشعرى وحدهما وهما يمثلان آراء المدرستين فى الغالب الأعم ، وموضوعات الخلاف نذكرها فيما يلى :

### ١ - الصفات :

واجه كل من الماتريدى والأشعرى موقف المعتزلة من صفات الله تعالى ، واتهما المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات ، لكن موقفهما يختلف فى مسألة

---

(١) الجوهرى : رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى - مخطوط بدار الكتب .

(٢) Encyclopaedia of Islam vo III p 414

(٣) Tritton : Muslim Theology , p. 174 - 176 .

(٤) أحمد أمين : ظُهر الإسلام : ٤ / ٩١ وإلى هذا ذهب لويس غورديه والأب قنواتى فى كتابهما « فلسفة الفكر الدينى » : ١ / ١٠٧

(٥) محمد أبو زهرة : مذاهب الإسلاميين ، ص ٢٩٣ - ٣٠٥

الصفات ، فلقد تابع الأشعرى قول المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية ، مع ملاحظة اختلافه معهم فى عدد الصفات الأزلية وفى القول بأزلية الصفات ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز وصف الله تعالى بضدها كالإرادة والكلام . . . إلخ [١] .

أما الصفات الفعلية فهى ما لا ضد لها وهى حادثة عند الأشعرى [٢] . فهو بذلك يوافق تقسيم المعتزلة للصفات وفى معنى الصفات الذاتية والصفات الفعلية .

بينما لا يميل الماتريدى إلى تقسيم الصفات ، فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية ، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعرى على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بضدها ، فالعدل لا يوصف الله بضده ، وهو مع ذلك ليس بصفة ذات [٣] .

وعلى هذا فإن معنى صفات الذات عند كليهما مختلف ، كذلك القول بحدوث صفات الأفعال عند الأشعرى ، بينما كل صفاته تعالى أزلية عند الماتريدى .

ويُلاحَظ أيضاً فرقاً آخر بين الماتريدى والأشعرى فى مدى الاهتمام بكون الصفات زائدة على الذات أو أنها غير الذات ، إذ أننا نجد الماتريدى يهتم بإثبات الصفات وتحقيق معناها ، والمراد منها وهو نفى التعطيل ، فليس المهم أن تكون الصفات عَيْن الذات أو زائدة على الذات ، بل المهم تحقيق معناها وإثباتها ، بينما نجد الأشعرى يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات [٤] .

وبالنسبة لصفة التكوين فإن الماتريدى يرى أنها قديمة ، وأن التكوين غير المكون الحادث - بينما يرى الأشعرى بأن التكوين هو عين المكون وهما حادثان .

كذلك يرى الماتريدى فى قوله تعالىٰ للشىء : « كن » ليس قولاً فى الحقيقة ، بل هو عبارة عن سرعة الإيجاد ، بينما عند الأشعرى هو قول فى الحقيقة [٥] .

---

(١) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٨
(٢) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٤٠
(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٥
(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، والأشعرى : الإبانة ، ص ٤١ وما بعدها .
(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٩ ، وتأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢١٨ ، والأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٤

كذلك الخلاف حول سماع كلام الله لموسى عليه السلام ، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمعه الله كلامه بأن خلق صوتاً قبل تخليقه خصَّ به موسى دون غيره من البشر - أى سمعه بواسطة ، أما الأشعرى فيقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة (١) .

ولقد اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله تعالى ، فبينما يذكر الأشعرى أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائز أن يُرى ، والله موجود فيجوز رؤيته ، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية ولا يذكر أدلة عقلية (٢) .

ولقد لاقى دليل الأشعرى العقلى للرؤية قبولاً عند بعض أتباع الماتريدى مثل البزدوى ، إلا أنه واجه اعتراضاً عند بعض أتباع الأشعرى ، فالرازى يعتبره دليلاً ضعيفاً ، وآثر الاعتماد على الأدلة السمعية (٣) .

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقر بها بلا كيفية ، لكن يمكن القول أن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية الى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره - ويُسلِّم بما فى التنزيل ، وبالنسبة للأشعرى فإنه يُسلِّم بما جاء فى التنزيل ويرفض كل تأويل ، فيقول : إن الله عَزَّ وجَلَّ مستوى على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (٤) ،(٥) .

ولقد مال الأشاعرة من بعد إمامهم إلى التأويل ، ولكن ليس على النحو الذى عليه المعتزلة (٦) .

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السُّنَّة والجماعة

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، الأشعرى : الإبانة ، ص ٢٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٧ ، الماتريدى : التوحيد ، ص ٧٧

(٣) البزدوى : أصول الدين ، ص ٨٤ - ٨٦ ، والرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٣٨

(٤) طه : ٥

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٦٨ وما بعدها . والأشعرى : اللمع ، ص ١٢٣

(٦) انظر الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤

( يقصد بهم الماتريدية ) توحيده بين الإرادة والرضا ، فى حين فرَّق أهل السُّنَّة بينهما [١] . ولقد فرَّق متأخرى الأشاعرة بين المحبة والإرادة [٢] .

وهناك خلاف حول أفعاله تعالى ، فالأشعرى يقول بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه آمر ، ولا مَن يُشرِّع له ، لذا لم يقبح منه شىء ، وترتب على ذلك جواز الخلف فى الوعيد ، لأن الله إذا فعل الخلف لا يكون قبيحاً لأن الخلف قبيح فقط إذا قبَّحه الله ، وعلى ذلك جوَّز الأشعرى العفو عن الكافر عقلاً وإن كان منعه شرعاً لأن الله أخبر بذلك ، كذلك جوَّز عذاب المطيعين عقلاً .

وبالنسبة للماتريدى فقد قال بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة ، وأنه لا يفعل ما يوجب الذم أو القبح ، وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة وإن لم ندركها ، لكن ليس يجب على الله شىء ، كما لا يجوز الخلف فى الوعيد بالنسبة للكافر ، إذ أن العفو عن الكافر فى غير موضع العفو إذ هو منكر للنعم [٣] .

* *

## ● معرفة الله بالعقل :

اختلف الماتريدى والأشعرى فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة بالعقل وحده أم بالشرع ؟ وبالنسبة للأشعرى ، فلقد ذكر الشهرستانى أن الأشعرى قد فرَّق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تُحصَّل بالعقل لكنها تجب بالسمع ، وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى [٤] . وعند الماتريدى فإن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل [٥] .

* *

---

(١) البزدوى : أصول الدين ، ص ٢٤٥

(٢) الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٦٣ ، والجوينى : الإرشاد ، ص ٢٣٨

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٠ وما بعدها ، والأشعرى : اللمع ، ص ١١٧

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٣٧١ .

(٥) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٤٤٤

## • التكليف بما لا يُطاق :

جوَّز الأشعرى التكليف بما لا يُطاق ، فقد ذكر فى كتابه « اللمع » الأدلة على جواز ذلك مستدلاً بقوله تعالى للملائكة : ﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ (١) ؛ يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرون عليه ، وغير ذلك من الأدلة (٢) .

أما الماتريدى فيمنع جواز التكليف بما لا يُطاق ، لأن الدنيا دار ابتلاء ، وهذا لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيُثاب عليه أو يُعاقَب على تركه ، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً فى الامتناع فلا يتحقق الابتلاء (٣) .

* *

## • الكسب :

قال الماتريدى والأشعرى بخلق الله لأفعال العباد ، وبكسب العباد لأفعالهم ، والفرق بينهما دقيق ، وذلك لاتفاقهما فى القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب ، كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين ، والمراد بالكسب -عند الأشعرى - أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير ومدخلاً فى وجود الفعل ، سوى كونه محلاً له ، ويبدو من هذا أن الأشعرى يقول بقدرة للعبد لا تأثير لها ، وأن قوله يفضى إلى الجبر .

وهذا جعل أصحابه من بعده يتوسَّعون فى أثر قدرة العبد ، ويُفسحون مجالاً لها ، فلقد رأى الاسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين معاً ، قدرة الله وقدرة العبد وهما يتعلقان بالفعل ، ورأى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته وكونه طاعة أو معصية (٤) .

---

(١) البقرة : ٣٠ (٢) الأشعرى ، « اللمع » ص ١١٣ ، ١١٤

(٣) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ١٩٤

(٤) الإيجى : المواقف ، ص ٥١٥ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٢٦ - ٣٠

أما عند الماتريدى فالقدرة ثمرتها الفعل ، ووجودها بوجب الفعل الذى يقصد [1] . وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر فى الفعل ، لكن لا أثر لها فى الإيجاد والإحداث لأن ذلك ينفرد به الله تعالى ، فقدرة العبد متمثلة فى القصد والاختيار للفعل ، ويذكر الماتريدى أن الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل فى الحقيقة وأن له اختيار له وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل ، وخلق الله للفعل لا يلغى اختيار العبد له ولا يحمله على الفعل ولا يضطره إليه [2] . فالماتريدى يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد ، إذ أنه يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما ، بينما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صنعه .

❊ ❊

## ● الإيمان :

أجاز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان ، ولقد ذُكر أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان [3] . والماتريدى يمنع جواز الاستثناء [4] . والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام ، وأنهما ليسا واحداً [5] . والماتريدى يقول إنهما واحداً [6] .

❊ ❊

## ● تبدل السعادة والشقاوة :

يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة ، فإن السعيد مَن سعد فى بطن أُمه ، كذلك الشقى ، ولا يكون السعيد شقياً والشقى سعيداً [7] .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٧٩ (٢) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٤٣

(٣) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٨ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٦

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٨٩ - ٣٩٣

(٥) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٠ (٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٩٤ - ٤٠٠

(٧) الأشعرى : الإبانة ، ص ٦٥ - ٦٧ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٨

والماتريدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد ، وليس فى تبدلهما تبدل لما هو مكتوب فى اللَّوح المحفوظ (١) .

وهذه هى أهم نقاط الخلاف بين الماتريدى والأشعرى ، ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف ، وأنه لا يتناول الأصول التى أقرّ بها كل منهما ، وأنه يتناول بعض الفروع والتفصيلات ، كما أوردنا أمثلة لمتابعة بعض الأشاعرة فى بعض نقاط الخلاف لرأى الماتريدى ، وكذلك العكس .

ولقد امتدت المناقشات بين الفريقين وعُقِدت بينهما المناظرات ، ومنها مناظرات فخر الدين الرازى للماتريدية وغير ذلك .

إلا أنه يمكن القول إنه بالرغم من وجوه الخلاف المتعددة بين الماتريدية والأشاعرة ، إلا أن أوجه الشبه بينهما كثيرة ، وذلك يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما وهو التوسط بين العقل والنقل ، وإن اختلفت محاولة كل منهما فى تحقيق ذلك ، مما أدى إلى نقاط الخلاف التى سبق ذكرها ، إلا أن كلا الفريقين يُهوِّن من حجم تلك الخلافات فى بعض الأحيان ويجعلها خلافات ثانوية وليست أصلية ، كما خفَّت بينهما حدة الخلاف مما جعل تهمة التكفير لا تظهر فى معظم الأحيان ، إن لم تنعدم فى أحيان أخرى .

ولعل ذلك كله يرجع - كما سبق أن ذكرنا - إلى تقارب المنهج وأيضاً وحدة الهدف ، وهو إظهار آراء أهل السُّـنَّة ومعارضة آراء المعتزلة .

* * *

---

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السُّـنَّة : ٣ / ٣٦٦

## ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

لم يقتصر الخلاف - كما سبق أن ذكرنا - بين أهل السُّنَّة والمعتزلة ، ولا بين فريقا أهل السُّنَّة ، بل تعدَّى الخلاف إلى أتباع الفرقة الواحدة ، ولقد أخذنا المعتزلة كمثال لذلك .

ولقد ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . وهم قد اتفقوا على تلك الأصول الخمسة وهى تمثل الخط العام لفكر المعتزلة .

ولكن لا يعنى هذا الاتفاق على تلك الأصول انعدام الخلافيات بينهم ، ولقد لاقت تلك الخلافيات اهتماماً من كُتَّاب الطبقات - خاصة خصومهم - فنجد كثيراً منها يذكرها الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلامين » فعند ذكره لآراء المعتزلة فى أية مسألة يتطرق إلى الخلاف بينهم إذا كان هناك خلاف فيها - ولقد شنَّ البغدادى عليهم حملة شعواء ، محاولاً إظهار الخلافيات بينهم وإبرازها لأنه كان يعد ذلك نقصاً فيهم - وذكر فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » طعن المعتزلة بعضهم فى بعض ، فذكر تكفير المعتزلة لبشر بن المعتمر فى خمسة أمور قال بها ، وكذلك أكفر « أبو موسى المردار » أبو الهذيل العلاف لقوله بفناء مقدورات الله عَزَّ وجَلَّ ، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر فى قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات ، وأكفر النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقال : يلزمه أن يكون قول النصارى : المسيح ابن الله ، من فعل الله [(١)] . وأورد البغدادى الكثير من الخلافيات بين المعتزلة ، وسوف نعرض لها فيما بعد ، وهناك الكثير من خصوم المعتزلة لكن ذكرنا فقط أمثلة لذلك .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ١٥٦ - ١٦٦

ولم يقتصر ذكر الخلاف بين المعتزلة على خصومهم ، بل أيضاً نجد ذكراً له بين المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال يذكر الكعبى [(١)] فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ما انفرد به العلاف والنظام ومعمر بن عباد السلمى وهشام بن عمرو الفوطى وبشر ابن المعتمر والجاحظ من أقوال دون سائر المعتزلة .

ونجد أيضاً لدى القاضى عبد الجبار ذكر لأوجه الخلاف بين المعتزلة ونقد وترجيح للآراء ، ولقد ذكر ذلك فى كتبه العديدة .

ومن الملاحَظ أن خصوم المعتزلة يعدون خلافاتهم خلافات جوهرية وأنها تمتد للأصول ، بينما يعدها المعتزلة خلافات فرعية ، فيذكر القاضى عبد الجبار إجماع المعتزلة على الأصول ، وأن الخلافات بينهم لا تتعدى الفروع ، وأنها بسبب الشُّبَه التى قد ترد على المخالفين [(٢)]

ولقد كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هى سبب وجود خلافات بينهم ، لأن تنوع الأفهام والمدارك يعطى فرصة لتعدد الآراء وتنوعها واختلافها .

وسوف نعرض فيما يلى لنماذج للخلافيات التى كانت بين المعتزلة ، وسوف نذكر من خلال ذلك العرض أمثلة لما ذكره المعتزلة أنفسهم وأيضاً لما ذكره عنه خصومهم ، ونعرض لبعض الموضوعات .

فمما ذكره المعتزلة أنفسهم ما ذكره الكعبى فى المقالات - فلقد ذكر تفرد العلاف بقوله : « تجويز فناء القدرة على الفعل فى حاله ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أفعالهم ، وأن العمل قد يكون طاعة لله ، وأن العامل لا يريد الله به ، وأن علم الله هو الله ، وكذلك قدرة الله هى الله » [(٣)] .

ومما تفرَّد به النظام أنه زعم أن الإنسان هو الروح ، وأن الروح جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى يُرى ويُحَس ، وأنه هو الفعَّال دون الجسم

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى ، من بنى كعب ، البلخى الخراسانى ، (٢٧٣-٣١٩ هـ ) - أحد أئمة المعتزلة .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٦ ، وانظر : عادل السكرى رسالة ماجستير : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ولقد عقد الفصل السادس على نقد المعتزلة للمعتزلة ، ولقد نقلنا هذا الاقتباس من الرسالة المذكورة .

(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٦٩

الكثيف ، وأن الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، وقوله بالطفرة ، وأن إعجاز القرآن في إخباره بالغيوب لا النظم والتأليف [1] .

ومما تفرَّد به معمر بن عباد السلمي قوله بالمعانى ، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها ، وكذلك السكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره ، وأن ذينك المعنيين إنما اختلفا أيضاً بمعنى هو غيرهما ، وكذلك كل معنيين اختلفا بمعنيين غيرهما إلى ما لا نهاية له [2] .

ومما تفرَّد به ثمامة بن أشرس ، قوله إن المعرفة ضرورية ، وأن مَن لم يضطر إليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوان الذى ليس بمكلَّف ، وأنه لا فعل للعباد إلا الإرادة ، وما سوى ذلك لا يُنسب إلى فاعل ، بل هو حدَث لا محدث له في الحقيقة [3] .

ومما تفرَّد به أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ القول بأن المعرفة طباع ، وهى مع ذلك فعل للعارف ، وليست باختيار له ، وهو يوافق « ثمامة » فى أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم ، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله . . . . [4] .

وهذا الذى تفرَّد به بعض شيوخ المعتزلة ، قد لاقى معارضة من المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال : يعارض القاضى عبد الجبار قول النظام فى الإنسان، ويعارض أبو على الجبائى مذهب الجاحظ فى الطبائع ، وأيضاً عارض القاضى عبد الجبار قول أبو القاسم البلخى فى المعارف ، ونقد مذهب بشر بن المعتمر فى اللطف . . . وغير ذلك من صور الخلاف العديدة والتى مارس فيها المعتزلة النقد الذاتى، فخالف بعضهم بعضاً فى بعض الأمور ، ورد كل مخالف على مخالفه [5] .

---

(١) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٠
(٢) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧١
(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٤) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٥) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ص ٤٥٠ - ٤٧١

ولقد ذكر البغدادى الكثير من خلافيات المعتزلة فيما بينهم ، وحاول إبراز صور الخلاف ، ونذكر مما ذكره خلافهم فى تسمية المعدوم ، فمنهم مَن قال : لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً – وهذا اختيار الصالحى منهم – وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض – وهذا اختيار الكعبى – وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهراً ، وكان العرض فى حال عدمه عرضاً ، وكان السواد سواداً والبياض بياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع كل هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً ، من قِبَل أن الجسم عندهم مركَّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به .

وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسماً ، لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسماً ، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً ، لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده ، فقال : كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه .

وقد نقض الجبائى على الخياط قوله إن الجسم جسم قبل حدوثه فى كتاب مفرد ، وذكر أن قوله بذلك يؤدى إلى القول بقِدم الأجسام [1] .

ومن الخلافيات التى بين المعتزلة وذكرها البغدادى قول البصريين من المعتزلة : إن الله عَزَّ وجَلَّ سامع للكلام والأصوات على الحقيقة ، لا على معنى أنه عالِم بهما ، وزعم الكعبى والبغداديون – من المعتزلة – أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع ، وتأوَّلوا وصفه بالسميع البصير على أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الله عَزَّ وجَلَّ مريد على الحقيقة ، وأنه يريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وخرج الكعبى والنظام وأتباعهما عن هذين القولين ، وزعموا

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨٩ ، ١٨٠

أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة ، وزعموا أنه إذا قيل : إن الله عَزَّ وجَلَّ أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله ، وإذا قيل : أراد من عبده فعلاً أنه أمر به ، وقالوا : إن وصفه بالإرادة فى الوجهين جميعاً مجاز ، وقد أكفرهم البصريون فى نفيهم إرادة الله عَزَّ وجَلَّ .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، وزعم الكعبى أنها ليست غير الصحة والسلامة .

وذكر أن أتباع أبو قاسم الجبائى يُكَفِّرونه فى مواضع ثلاثه وهى قوله : استحقاق العقاب لا على فعل ، والثانى : استحقاق قسطين من العذاب إذا تغَّير المكلَّف تغيراً قبيحاً ، والثالث : أنه لو تغيَّر تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود فى النار [1].

ويعرض الأشعرى لاختلافات المعتزلة فى اللطف ، وهل يجب على الله فعل الخير الأقصى لعباده ؟ فيذكر قول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفاً لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلَّفهم .

وجعفر بن حرب يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم .

أما جمهور المعتزلة فيقولون : ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه من أداء ما كلَّفهم .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨١ - ١٨٧

والجبائى يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان (١) .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم بالنسبة للفعل المتولد ومدى مسئولية الإنسان عنه.

فذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله ، مما تُعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب - وأنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللّذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه (٢) .

وقال بشر بن المعتمر أنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى أن هذه الأفعال متولدة من الإنسان (٣) .

ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلاً للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

وذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكوناً ، وأنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم ، وأنه لا يفعل فى غيره شيئاً (٤) .

وقال ثمامة بن الأشرس : إن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وأن ما سواها حدث لا من مُحْدِث .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣١٣ ، ٣١٤

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨

(٣) البغدادى : الفَرْق بين الفرق ، ص ١٥٧

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨ - ٩٠

وقال الجاحظ : بأن المتولد يقع من الإنسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة (١) .

ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضاً من جعل المتولدات حدث لا مُحْدث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل (٢)

ومما اختلف فيه المعتزلة .. الموقف من الآجال ، فهل مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ، ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟ فهناك فريق من المعتزلة يقول بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة (٣) . ودافع القاضى عبد الجبار عن هذا الرأى وقال بأن المقتول ميت بأجله وأن الزيادة أو النقصان فى الأجل لا تصح ، والقول بإثبات أجلين باطل (٤) .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع الأجل ، وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك وقال : لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يُقال فى بعضهم - من غير يقين - أنه لو قدِّر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ، ولا يجوز أن يقال فى الكل إنه لو قُدِّر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق العادة (٥) .

فهذه بعض النماذج التى توضح لنا مظاهر الخلاف بين أتباع فِرقة المعتزلة ، وهى خلافيات حاول خصومهم إبرازها والتضخيم من شأنها ، وذلك فى رأيهم

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٩١

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩

(٣) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ١٨ - ٢٥

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢١

يؤدى إلى خطأ آراء المعتزلة ودليل على سقوط تلك الآراء وتهافتها ، حيث إنها لم تلق اتفاقاً حتى بيت الأتباع .

وإذا كان هذا موقف الخصوم - فكما سبق أن أشرنا - أن المعتزلة أنفسهم لا يعدون تلك الخلافيات ذات شأن كبير ، ولا تتناول أصول مذهبهم ، بل هى أمور ثانوية وفرعية .

ويمكن القول إن الخلافيات لم تنعدم بين أتباع أية فرقة كلامية ، وذلك أمر طبيعى ، لأن العلم ذاته يقوم على العقل ، وتنوع العقول والأفهام أمر متوقع دائماً، فإذا كان هناك اتفاق داخل الفرقة الواحدة على المبادىء ، لكن هذا لا يعنى انفراد بعض أتباعها بأمور أخرى ، لكن هذا الانفراد لا يُخرج أولئك دائماً عن الانتماء لتلك الفرقة ، فهل يخرج بعض الأشاعرة كالباقلانى والاسفراينى والجوينى والرازى ، لمخالفتهم فى بعض الآراء للأشعرى عن مذهب الأشاعرة ؟ وإذا كانت الإجابة بأنهم يظلون أشاعرة ، فإن نفس الإجابة تنطبق على باقى الفرق الكلامية ، لكن مظاهر الخلاف بين أتباع المعتزلة كان أظهر وأوضح ، وذلك لأن نصيب العقل واستقلالية الفكر وحريته أكبر من نصيب أية فِرقة أخرى.

ويمكن القول بأن نظرة بعض المعتزلة لطبيعة الخلاف بينهم - كالقاضى عبد الجبار وقد سبق ذكر رأيه - موقف يقترب من الصواب ، من حيث أن خلافياتهم لم تتناول الأصول ولا تمس المبادىء ، فهى ليست خلافيات جوهرية - بل إن هذا البحث - فى زعمنا - يهدف إلى تغيير النظرة إلى طبيعة الخلاف بين المتكلمين جميعاً لا بين الفِرقة الواحدة ، على الرغم من كثرة مظاهر الخلاف التى تند عن الحصر عند المتكلمين .

ولا شك أن تلك المظاهر العديدة للخلاف بين المتكلمين كانت وراء أسباب عديدة ومتنوعة ، ومن الضرورى أن نلقى الضوء على تلك الأسباب ، حتى نتبين حقيقتها وطبيعتها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة حقيقة الخلاف ذاته .

* * *

# الفصل الثالث

## أسباب الخـــلاف

- الجـــدل .
- الخلاف حول الأدلة النقلية .
- الخـــلاف حول التأويل ومايتعلق به من موضوعات .
- أسباب متنوعة .

# تمهيـــد

إن البحث فى أسباب الخلاف بين المتكلمين يُعَد خطوة هامة فى سبيل معرف حقيقة الخلاف بينهم ، إذ أن معرفة الدوافع والأسباب تفيدنا فى معرفة طبيعة ذلك الخلاف .

وإذا كانت مظاهر الخلاف عديدة ولا يمكن حصرها ، فإن أسباب تلك الخلافيات على الرغم من كثرتها إلا أنه يمكن - إلى حد ما - تجميعها ووضع كل مجموعة منها متشابهة تحت مسمى واحد يشملها ، لكننا نبادر بالقول بأن هذا لا يعنى أننا سوف نأتى بكل الأسباب ، بل كل ما نستطيع أن نفعله ، هو أن نأتى بأشهرها وبمعظمها ، وكل ما نقصده أنها قابلة للحصر وليس بوسعنا حصرها بالفعل .

وسوف نقسم هذه الأسباب إلى أسباب منهجية أى خاصة بالمنهج الذى اتبعه المتكلمون ، ويمكن أن نضع تحت هذا العنوان مباحث هى : الجدل والأدلة النقلية والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وأيضاً هناك أسباب أخرى متنوعة .

والجدل يمثل السمة العامة لمنهج المتكلمين ، وسوف نعرض لمعناه اللغوى ، ثم الملامح العامة للجدل فى القرآن الكريم ، باعتباره المصدر الأول للمتكلمين ، ثم آداب الجدل ، وبعد ذلك نعرض لاستخدامات المتكلمين للجدل ، وصور الاستدلالات العقلية التى استخدموها ، ليتبين لنا مدى التزامهم بمفهوم الجدل فى القرآن الكريم ومدى التزامهم بآداب الجدل ، والفروق فى ذلك .

وسوف نعرض للأدلة النقلية والاختلاف فى المواقف حولها مما أدى إلى زيادة هوة الخلاف بينهم .

وأيضاً نعرض للتأويل ومعناه اللُّغوى والموقف منه ، وما يتعلق بقضية التأويل من قضايا أخرى ، منها ما يتصل باللغة كمعانى الألفاظ ودلالتها ، ومنها ما يتصل بالمحكم والمتشابه .

ثم نبحث فى الأسباب العامة التى أدت إلى زيادة الخلاف واتساع دائرته .

* * *

# أولاً : الجـــدل

يمثل الجدل السمة الرئيسية لمنهج المتكلمين ، ولقد كان لهذا المنهج الجدلى دوره فى اتساع الخلافات بين المتكلمين ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذا المنهج الجدلى وصور استدلالاته العقلية . ونقدم لهذا بمعناه اللُّغوى والاصطلاحى ، واستخدامات القرآن الكريم للجدل ، وآداب الجدل .

## ١ – المعنى اللُّغوى والاصطلاحى :

الأصل اللُّغوى المشتق منه كلمة « الجدل » يشير إلى معنيين ؛ الأول : الفتل والإحكام ، يقال : « جدلت الحبل » – أى أحكمت فتله ، و « جدلت البناء » – أى أحكمته – ويقال : إنه يعنى الإحكام فى اللُّغة ، فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه سميا متجادلين .

والمعنى اللُّغوى الثانى : يعنى الإلقاء والإسقاط على الأرض الصلبة – يقول الجوينى : « وإن قلنا إنه فى اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جدلته فانجدل وتجدَّل ، إذا ضربته على الجدالة ، وهى الأرض المطمئنة الصلبة » (١) .

والمعنى اللُّغوى بذلك يعنى الخصومة والتنازع والتدافع بين المتجادلين ، ويهدف إلى تحقيق الغلبة وإلحاق الهزيمة للمخالف فى المذهب والرأى .

وقد لا يبعد المعنى الاصطلاحى للجدل عن ذلك المعنى اللُّغوى ، ولقد عرض الجوينى لمعناه فى عُرْف علماء الأصول والفروع ، فلقد حدَّه بعضهم بأنه دفع الخصم بحُجَّة أو شبهة ، ومنهم مَن قال : حدَّه تحقيق الحق وتزهيق الباطل ، وإن كان يبدو فى هذه العبارة معنى طلب الحق وتثبيته ، إلا أنه يمكن القول بأن

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢١ ، د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٧

المقصود بالحق هنا هو ما يختص بوجهة نظر صاحبه ، وعلى هذا يبقى معنى المخاصمة والمنازعة باقياً فى هذا التعريف .

وينتهى الجوينى إلى أن المعنى الصحيح للجدل - فى نظره - أن يقال : إنه إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة (١) .

ولعل فى تعريف الجرجانى تعبير صريح عن معنى الجدل وطبيعته فيقول : « دفع المرء خصمه عن إفساد قوله ، بحُجَّة أو شُبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه ، وهو الخصومة فى الحقيقة » (٢) .

وهذا يعنى المنازعة والمغالبة للخصم وإلزامه .

* *

## ٢ - الجدل فى القرآن الكريم :

من الطبيعى أن نجد مادة للجدل وتطبيقاته فى القرآن الكريم ، من حيث إنه يحوى عقيدة جديدة ، وكان لا بد أن تلقى هذه العقيدة وما تتضمنه من أصول وفروع ، بعض الإنكار والجحود من البعض حيث لا عهد لهم بها ، فليس من السهل ترك ما توارثوه عن آبائهم وأسلافهم من عقائد وأفكار ، ولم يكن من السهل عليهم الدخول فى هذا الدين الجديد دفعة واحدة ، بل لقد قاوموه ، وعاندوه وجادلوا النبى عليه السلام الذى ينطق بالقرآن ويجادلهم به ، ومن هنا نجد جدال القرآن لمخالفيه من أصحاب الديانات السابقة على الإسلام وغيرهم من الكفار الذى ينكرونه .

ولقد اتبع القرآن فى جداله لمخالفيه منهجاً للجدل والحوار مع مخالفيه ، نعرض له بإيجار فيما يلى :

لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الجدل طبيعة إنسانية وخاصية من خصائص

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ ، ٢١

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦٦

الكائن البَشرى الفطرية ، فقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الإنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ [1].

ولقد شرح أحد الباحثين ذلك بقوله : « ولقد فُطِر الإنسان على أن يواجه الحياة ، بكل ما فيها من أوضاع وأحداث وأفكار - بعقلية متفتحة قلقة - لا تستقر على حال ، فتراه يفتش عن الشيء وضده، أو عن الحق والباطل ، ليجادل فى هذا ويحاور فى ذلك ، فلا يصل إلى اليقين إلا ليبدأ رحلة شك جديدة ، ولا يشك إلا ليبدأ رحلته الطويلة نحو اليقين .

« وهكذا تتنوع الأفكار والآراء ، وتختلف كل مرحلة من مراحل حياته ، تبعاً للقضايا والمناقشات التى تثور ، والآراء التى تظهر ، مما يجعل قضايا الفكر تتنامى وتتصاعد ، وتتضخم وتخلف وراءها عديداً من الأتباع والأنصار الذين يكوِّنون فى حياة البَشرية دوائر مختلفة تتميز بمميزات فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية .

« وفى ضوء ذلك كله ينشأ الجدل ويتحول إلى أسلوب من أساليب الإقناع تارة، والتبرير أخرى ، أو التلاعب بالألفاظ والتركيز على القوة البيانية التى تتلاعب بالمفاهيم مرة ثالثة - كل ذلك فى محاولات متنوعة ، تستهدف الدخول فى المعركة الفكرية والعقائدية التى تخوضها كل الأطراف لتسجل لنفسها الانتصار، أو تواجه فى موقفها مرارة الهزيمة » [2] .

والإنسان بذلك يمتاز عن سائر الكائنات بما له من استعدادات ذهنية ، وملكات إدراكية ، ونوازع وميول ذاتية ، جعلته أكثر الكائنات جدلاً .

ولقد عاب القرآن على أولئك الذين يجادلون بغير علم ، فقال تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ [3] .

ولقد عاب القرآن على الجدل المنسوب إلى الكفار وعدَّه مذموماً ، والكافر مشتق

---

(١) الكهف : ٥٤

(٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٢١ فى شرحه .

(٣) آل عمران : ٦٦

من كلمة الكفر التى تعنى : تغطية الشىء وحجبه عن الأنظار ، وتعنى شرعاً: إنكار الوحدانية ورفض الشريعة وتكذيب النبوة ، مع وجود الأدلة على ذلك وتوفر الآيات الواضحة . . وهذا يعنى أن هذه النسبة تومىء إلى أنه جدال كان القصد منه تغطية الحقيقة ، ويقول الله تعالى فى ذلك : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ (١) ، (٢)

وهذا الجدال المذموم المنسوب إلى الكفار ، هو جدال بالباطل ، ولدحض الحق وتغطيته وطمسه بدل إظهاره - يقول تعالى : ﴿ وَجَادَلُواْ بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ الْحَقَّ ﴾ (٣) .

وهذا الجدال بالباطل لا يعتمد على الحُجَج القاطعة ، ولا دليل يؤيده ، ولا يرتكز على العقل : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ﴾ (٤) ، (٥) .

وهذا النوع من الجدل مبنى على أسباب غير موضوعية ، كالكبر ، الذى يجعل الإنسان يحس بالغبطة المفرطة ولا يرضى معها بالتنازل عما اتخذ من مواقف ، ويتشبث بالقديم على ما فيه من أخطاء ، ويعرض عن الجديد على ما فيه من صواب وقوة : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ﴾ (٦) .

وأيضاً الخصام التشبثى ، فالخصام فطرى فى النفس ، لأنه مظهر من مظاهر الدفاع عن الذات ، وهو بهذا دافع إيجابى حيث إنه يقتضى أن لا يقبل أى جديد طارىء إلا بعد التأمل والتمحيص والتيقن من عدم خطورته ، غير أن الخصام إذا كان تعبيراً عن كبر متولد عن عقدة العظمة ، أو ترجمة لشعور بالنقص حتى لا يظهر ما فى الشخصية من ضعف ، فعندئذ يكون لجاجاً لإظهار الغلبة ، وذريعة

---

(١) غافر : ٤ (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٥
(٣) غافر : ٥ (٤) غافر : ٣٥
(٥) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٧ (٦) غافر : ٥٦

للإعراض ، والرفض ، وعدم القبول : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ (١) ، (٢) .

وهناك أسباب بيئية كسيطرة العادات والرضوخ لها والاستسلام لها على ما فيها من انحرافات ، ورفض البحث والنظر والتأمل ، ومقاومة كل جديد ، وهكذا يُخضع الإنسان نفسه لجبرية العادة وسلطانها مما يعوقه عن الوصول إلى الحق ، ويُجادل جدال معاندة ومكابرة : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ (٣) .

ولقد نهى القرآن عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يتحول الإنسان إلى شخص جدلى ، لا هم له فى المجال الفكرى إلا أن يتغلب على خصمه ، أو أن يشغل وقته فى جدل عقيم لا طائل تحته ، لأن ذلك يساهم فى تشويه الكيان الفكرى للإنسان ، ويجعله يبتعد عن الحق .

ولقد صورّ القرآن الكريم لنا ذلك كله ، فى أكثر من آية فى نطاق حديثه عن الكافرين الذين انطلقوا بالجدل ، فى طريق إضاعة الفكرة ، وإنكار الحق .. مما يجعلهم ينكرون الحق ، وهم يرونه ، ويهربون من الواقع وهم يعيشون فيه ، فقد حدثنا عن المشركين فى مكة ، عندما استمعوا إلى الآيات القرآنية التى تتحدث عن عيسى ابن مريم عليه السلام كيف كان رد فعلهم على ذلك ، وكيف واجهوه وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا ءَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ، مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هَمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ (٤) ، (٥) .

كذلك لم يشجع القرآن على الجدل ، فلقد جادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل ، لكنه كان لا يمد فى حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تُختم آيات

---

(١) الزخرف : ٥٨     (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠
(٣) الزخرف : ٢٢     (٤) الزخرف : ٥٧ - ٥٩
(٥) د . محمد حسين فضل : الحوار فى القرآن : ١ / ٢٤

الجدال بمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فيه يَخْتَلِفُونَ ﴾ [1] ، وقوله : ﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [2] . فالقرآن بذلك لم يشجع على الجدل فى العقائد ، بل عرض له للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه [3] .

ولقد دعى القرآن إلى جدال مخالفيه برفق ، فيقول تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [4] . ويقول ابن تيمية : إن الإنسان له ثلاثة أحوال : إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يجحده ، فالأول هو الذى يُدْعى بالحكمة ، فإن الحكمة هى العلم بالحق والعمل به ، والثانى يوعظ بالموعظة الحسنة ، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته ، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة .

أما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع المعارضة ، فإذا عارض الحق معارض جودل بالتى هى أحسن ، وذلك لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتى هى أحسن ، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة [5] .

وعلى هذا فليس الغرض من الجدل فى القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم وإلزامه وإبطال أقواله ، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة ، وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء ، وما فى الكون من عبر ودلائل على وجود الله تعالى ووحدانيته ، وأنها الأدلة القوية على وجوده تعالى ووحدانيته والإيمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، والآيات فى ذلك تند عن الحصر .

كما أن الجدال بما هو أحسن ، يتيح للإنسان فرصة التأمل والتدبر ، ويجعله بعيداً عن الانفعال مما يحول دون إدراك الحق ، والمعاندة والمكابرة والخصومات .

---

(١) الزمر : ٣ (٢) الحج : ٦٨ ، ٦٩

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ١١٥ ، ١١٦

(٤) النحل : ١٢٥ (٥) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٦٨

والجدال بالتى هى أحسن يعتمد على اللين والمحبة كأساس للصراع الفكرى ، بعيداً عن العنف الذى يعتمد على مواجهة الخصم بأشد الكلمات والأساليب وأقساها ، دون مراعاة لمشاعره وعواطفه ودراسة واقع حياته ، والإحاطة بظروفه من أجل المحافظة على الانسجام معها ، بل الأمر ربما يكون على العكس من ذلك - تحدٍ للمشاعر فى كل المجالات (١) .

ولقد أوضح القرآن قواعد الجدل المفيد الموصل إلى الحق ، والهدف الأساسى من الجدل فى الإسلام هو إظهار الحق ، وليس مغالبة الخصم وإفحامه - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ولكى يتحقق ذلك الجدل المفيد أوضح القرآن قواعد ذلك الجدل المفيد ، نعرض لها فيما يلى :

الخلو من الأفكار المسبقة لكل من المتجادلين ، فليس هناك رأى وموقف سابق من أى من الطرفين ، بحيث يدافع كل منهما عن رأيه ، مما يجعل كل منهما يرفض مقدماً كل ما يقدمه الآخر من أدلة قد تكون صحيحة ، بل يجب عليهما أن يجعل الشك فى الفكرة موقفاً مشتركاً بين الطرفين ، يوحى لكل منهما بضرورة إعادة النظر فى القضية ومحاولة مواجهتها من جديد .

كما أنه ليس هنا حكم سابق - من أى الطرفين - على خصمه بالهدى أو الضلال ، بل هو الموقف المشترك الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الجدال الإيجابى الذى يُذعن للحق ، وهذا ما تجسده لنا الآية الكريمة فى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (٢) ، (٣) .

وأن يملك كل من الطرفين المتحاورين شخصية مستقلة ، ولا يقع أحدهما تحت تأثير الآخر ، فتتضاءل بذلك ثقته بنفسه ، ويجعله عرضة لتقبل أفكار الآخر وصدى لها - لذا حاول الرسول من خلال تعاليم القرآن له أن يبين أنه بشر مثلهم

(١) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن ، : ١ / ٥٢

(٢) سبأ : ٢٤ (٣) د . محمد فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٥

لا يملك أية قوة غير عادية فى تكوينه الذاتى ، وأن دوره فى الوحى هو دور الإنسان الذى يريد أن يُبلِّغه للناس بكل وسيلة مقنعة ، دون أن يملك فرضه عليهم ، وأن يستطيعوا أن يفكروا ، وتبقى لهم حرية الفكر : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ، فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ (1) ، (2) .

ولا بد من تخلى الطرف الآخر عن التعصب وإذعانه للحق إذا ما تبين ، وإلا انقلب الموقف إلى جدل عقيم لا يُراد منه إلا تسجيل المزيد من مواقف عرض العضلات الكلامية والمزايدات الجدلية التى لا تُقدِّم ولا تُؤخِّر فى الموضوع ، لأن الفكرة قد أُعِدت سَلَفاً بشكل لا مجال للتراجع عنده ، مهما كانت الأدلة المضادة ، ولقد تحدث القرآن عن أولئك الذين لا يريدون أن يؤمنوا أو يقتنعوا وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ، وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً ، وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ، حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ ، وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (3) ، (4) .

ومن مستلزمات الجدل المفيد الهادف ضرورة توضيح المضمون بكلمات محددة الدلالات ، لأن عدم الدقة فى التعبير يؤدى إلى معارك كلامية تستنفد الطاقات وتعمل على التباعد والتخاصم ، لذا لا بد من تحديد مدلولات الكلمات والاتفاق على مضامين محددة ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ، إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (5) .

---

(1) الكهف : 110 (2) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : 1 / 36

(3) الأنعام : 25 ، 26

(4) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : 1 / 36 ، 37

(5) هود : 25 ، 26

فبداية المجادلة اشتملت على عرض الدعوة عرضاً واضحاً : فيه تحديد لوظيفة الرسالة من حيث كونها إنذاراً وتبليغاً : ﴿ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (١) .

وفيه بيان لموضوعها ، وبلورة لمضمونها من حيث كونها إفراداً لله بالعبودية والعبادة : ﴿ أَن لا تَعْبُدُواْ إلا اللهَ ﴾ (٢) .

وفيه إعلان عن سبب حرص نوح على دعوة القوم ، وهى مقتضى النذارة التى افتتح كلامه بها : ﴿ إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (٣) ، (٤) .

وأيضاً لا بد لكل من طرفى الجدال من التعرف إلى الفكرة التى ينطلقان فى طريق إثباتها ونفيها ، لأن الجهل بها وبتفاصيلها ، يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم والمهاترات ، ويغطى بذلك موقف الضعف والعجز عن الدفاع الصحيح لفكرته ، بينما تجعل المعرفة كُلاً منهما واعياً لما يطرح من فكر ولما يستقبل من فكر ، مما يجعله كيف يبدأ الجدال ، وكيف يخوض فيه وكيف ينتهى منه ، فى وضوح الرؤية وهدوء الفكر وقوة الحجة ووداعة الكلمة ، ولقد أعطانا القرآن الكريم بعض النماذج البَشرية التى وقفت ضد الرسالة والرسول ، من دون أن يكون لها إحاطة ومعرفة فيما تأخذ وفيما تدع ، كما فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ، فَاسْتَعِذْ بِاللهِ ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٥) ، (٦) .

ولا بد أن يكون الجدل موضوعياً ، بعيداً عن الأمور الذاتية من عواطف وميول واتجاهات معينة ، لذا فإن من مقتضيات الجدال المفيد هو البُعد عن كل ما لا علاقة له بالموضوع .

ولكى يكون الجدل مفيداً لا بد أن يكون مُؤيَّداً بالدليل ، الذى يراعى فيه طبيعة الموضوع ، فالاستدلال على وجود الله لا يكون إلا بالاعتماد على آثاره فى الكون والدلائل المستمدة من أثر مثله فى الآفاق وفى الأنفس .

---

(١) هود : ٢٥ (٢) هود : ٢٦ (٣) هود : ٢٦

(٤) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن ، ص ٥٣ ، ٥٤

(٥) غافر : ٥٦ (٦) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٠

ولقد أوجز بعض الباحثين خطوات الجدل المفيد وخصائصه فى القرآن الكريم ، فى أنها متمثلة فى الجدال الذى أجراه موسى مع فرعون ، فقد حدد فيه الخطوات المنهجية لأى جدال مفيد وهى :

( أ ) تقديم الموضوع وعرضه عرضاً بيِّناً حتى يكون واضحاً لدى المعروض عليه.

(ب) الإصغاء إلى المدعو والتأمل فى رد فعله إيجاباً أو سلباً والفهم لما يواجه به من أدلة .

(جـ) الرد يكون تبعاً لرد الفعل ، فتارة يكون تفسيراً بما أبين ، وتارة يكون تقديماً لأدلة مؤيدة ، وطوراً يكون نقضاً لشبه بحجج عقلية ظاهرة .

(د) قبول النتائج الصادقة المتأنية من مقدمات صحيحة قبولاً ذهنياً دون إكراه أو إلزام .

(هـ) المعارضة ينبغى أن تكون مسلطة على الموضوع ذاته أو على الأدلة ، أى العمل على إخراج التناقض الكائن فى الموضوع إن وُجِد ، أو على بيان الخلل فى الأدلة إن كان هناك اختلال ، لا على صاحب الموضوع .

(و) السب والشتم والاتهام والإكراه بوسائل مادية ، أسلوب بدائى لا يقره عقل ولا يقبله منطق ولا ترتضيه موضوعية ، وهو إن دل على شيء ، فإنه يدل على أن الموضوع لا يحمل عوامل قوته من ذاته وبالتالى فهو واه ومختل [١] .

وهناك طرق عديدة للجدل فى القرآن الكريم نذكر منها : من طرق الجدل فى القرآن الكريم مجاراة الخصم فيما يقول ، ثم التعقيب عليه بما يبطل مدعاه ، مثل قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ، يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ، قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ، وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [٢] .

---

(١) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٨٩

(٢) إبراهيم : ١٠ ، ١١

فالرسل سلَّموا بالمقدمة التى بنى عليها الأقوام رفضهم ، وهى أنهم بشر مثلهم ، لكنهم نقضوا النتيجة بقولهم : ﴿ ولَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء ﴾ (١) ، فلا مانع أن يمن الله علينا بالرسالة (٢) .

وأحياناً يرد القرآن الكريم المجادل إلى حقائق بديهية ، فيقرر عن طريق الاستفهام أُموراً يُسلِّم بها الخصم وتُسلِّم بها العقول ، كالاستدلال بالخلق على وجود الخالق فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ ﴾ (٣) . يقول جبير بن مطعم : لما سمعتُ هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع ، فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أَخُلِقوا من غير خالق خلقهم ، فهذا ممتنع فى بدائه العقول ، أم خَلَقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعاً ، فعُلِم أن لهم خالقاً خلقهم وهو الله سبحانه ، وقد ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدَّعى وجود حادث بدون مُحْدِث أحدثه ، ولا يمكن أن يقول : هذا أحدث نفسه (٤) .

وأحياناً يستخدم القرآن قياس الغائب على الشاهد ، وهو يقوم على النظر فى المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب ، فمن أدلة القرآن على إثبات المعاد ، يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان ، يقول تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِىَ المَوْتَىٰ ، بَلَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٥) .

ويستدل على إمكان الإعادة بخلق النبات كما فى قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ ، حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ

---

(١) إبراهيم : ١١
(٢) الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٧٣
(٣) الطور : ٣٥
(٤) السيوطى : صون المنطق ، ص ٣١٠
(٥) الأحقاف : ٣٣

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (١) ، (٢) . ويُلاحَظ هنا أن الاستدلال بأشياء حسية فى الشاهد على أشياء حسيّة فى الغائب .

وأحياناً يستخدم القرآن الاستدلال بالتعريف ، وهو أن يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى ، وذلك بأن يتخذ المجادل من حقيقة الأصنام ، دليلاً على أنها لا تصلح أن تكون معبوداً ، أو أن يتخذ من بيان صفات الله ، دليلاً على أن يكون الله وحده المستحق للعبادة .

وهذا النوع من الاستدلال موجود بكثرة فى القرآن . . نذكر على سبيل المثال ما استخدمه إبراهيم عليه السلام لإثبات أن الأصنام لا تستحق العبادة .

فهو يقول لأبيـه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِى عَنكَ شَيْئاً ﴾ (٣) .

ويقول لأبيه وقومه : ﴿ مَا هَذِه التَّمَاثِيلُ الَّتِى أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾ (٤) ، ﴿ أَفَتَعْبُدونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ ﴾ (٥) ، ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ (٦) .

أى : هذه الجمادات لا تستحق العبادة ، فإن ما لا يسمع شيئاً من المسموعات ، ولا يبصر شيئاً من المبصرات ، ولا يجلب نفعاً ، ولا يدفع ضرراً لا يستحق العبادة (٧) .

وإبراهيم عليه السلام قد اتخذ من ماهية الأصنام ومن التعريف بحقيقتها دليلاً ، أو أدلة على عدم امتلاكها مؤهلات الألوهية وعدم استحقاقها العبادة .

---

(١) الأعراف : ٥٧

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨ حيث أورد طرق القرآن فى إثبات المعاد .

(٣) مريم : ٤٢ — (٤) الأنبياء : ٥٢

(٥) الأنبياء : ٦٦ — (٦) الشعراء : ٧٢ ، ٧٣

(٧) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٦٩ - ١٧٢

واستخدم القرآن الاستدلال بالمقابلة ، وهو عبارة عن مقارنة بين قضيتين ، أو موازنة بين شيئين لمعرفة أيهما المؤثر فى الآخر ، إذا كان الأمر متعلق بالمحتاج والمحتاج إليه أو أيهما على حق إذا كان الموضوع يرتبط بتحديد موقع كل منهما من حيث قُربه أو بُعده من الخطأ والصواب .

من ذلك بعد عرض نِعَم الله على الناس ، فى مقام تعداد ما يوجد من دلائل كونية على وجود الله تعالى وقدرته ، يُعقِّب على ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ ﴾ (١) . فهذه الآية تقيم مقابلة بين الله الذى خلق كل ما له تأثير مباشر على حياة الناس ومنافعهم ، وبين ما اعتقد المشركون أن له تأثيراً فى إحداث أشياء أو فى دفع أشياء يُتوقع منها شر ، وجلب ما يُرجى من خير (٢) .

وأحياناً يضرب القرآن الأمثال للناس ليتفكروا ويستنبطوا ما يُصرِّح به المثل أو يشير إليه وما يُستفاد منه ، فيقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٣) ، ويقول : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤) .

وفائدة الأمثال أنها تُبرز المعقول فى صورة المحسوس الذى يلمسه الناس ، فيتقبله العقل ، فالمعقول يستقر فى الذهن ، إذا صيغ فى صورة حسية قريبة الفهم ، فهى تكشف عن الحقائق وتعرض الغائب فى معرض الحاضر (٥) .

وأحياناً يسوق القرآن القصص ، وهى أخبار الأمم الماضية ودعوة الرسل إليهم ، ولقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضى ، وأخباره فى ذلك حقيقية وواقعية ، يقول تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ (٦) . والهدف من إيراد تلك االقصص هو العظة والاعتبار بتلك الأحداث الماضية ، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ ﴾ (٧) .

---

(١) النحل : ١٧
(٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥
(٣) الزمر : ٢٧ (٤) الحشر : ٢١
(٥) مناع القطان : مباحث فى علوم القرآن ، ص ٢٥٠ – ٢٥٨
(٦) آل عمران : ٦٢ (٧) يوسف : ١١١

ولم يستخدم القرآن فى الجدل صياغة منطقية معينة فى ترتيب المقدمات والنتائج من الاستدلال بالكلى على الجزئى فى قياس الشمول ، أو الاستدلال بأحد الجزأين على الآخر كما فى قياس التمثيل ، أو الاستدلال بالجزء على الكلى فى قياس الاستقراء .

هذه الصياغات الفنية يعسر على العامة فهمها وإدراكها ، والقرآن قد نزل مخاطباً وهادياً للعامة والخاصة على السواء ، لذا جاء خطابه وافياً للعامة والخاصة « يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوى على أفهامهم ، فهو كلام واحد يجىء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى الفلاسفة المتعمقين ، ومن المتعة الوجدانية بما يرضى الشعراء المرحين ؛ وهو خطاب للعقل والقلب بلسان واحد ، ومزج للحق والجمال » (١) .

ولقد حاول الغزالى أن يستخرج من القرآن الكريم صور الأقيسة العقلية ، ويطلق عليها اسم « الموازين » ، وذلك فى كتابه « القسطاس المستقيم » وقد سماها : ميزان التعادل الأكبر ، وميزان التعادل الأوسط ، وميزان التعادل الأصغر ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند .

ولقد عارض ابن تيمية هذه المحاولة والمنطق الأرسطى ، وقال بأن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات ، وإن لم يملكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ، وذكر قصور تلك الطرق المنطقية فى الوصول إلى المعرفة الصحيحة فى العلم الإلهى ، وحاول أن يذكر الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الكريم ، وأنها محصورة فى نوعين : هما الاستدلال بالآيات على الله تعالى ، وقياس الأوْلى (٢) .

ولقد تأثر المتكلمون بالجدل القرآنى ، فالقضية الأساسية التى يدور حولها مبحث علم الكلام هى قضية التوحيد ، بل إن أحد مسمياته يحمل هذا الاسم ، ولقد اهتم القرآن الكريم بذلك وقدَّم الأدلة على ذلك ، واعتمد المتكلمون على هذه

---

(١) د . محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ص ١٠٦ ، ١٠٧

(٢) ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان ، مختصر السيوطى فى « صون المنطق » ص ٢٣٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، والرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ - ١٥٤

الأدلة ، ولقد أشار إلى ذلك الرازى فقال : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » (١) .

ولقد حاول الأشعرى أن يبرهن بأن الكلام في أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله ، وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢) . وهذه الآية هى أساس دليل التمانع عند المتكلمين ، وكذلك القول فى سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل ، إنما هو مأخوذ من القرآن ، وكذلك القول فى جواز البعث .

ويحاول الأشعرى أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التى تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل فى القرآن ، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه ، وعلى سبيل المثال ففى استحالة الشبه لله تعالى نجد قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٣) . وهذا أصل نفى الجسمية وأن الجسم له نهاية ، وأيضاً فى قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ ﴾ (٤) . إشارة إلى الجزء الذى لا ينقسم ، إذ محال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين (٥) .

ولقد ذكر الصنعانى « أن مَن نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد ، بل القرآن العظيم هو الذى تعلم منه المتكلمون » (٦) .

والمتأمل لأدلة المتكلمين يجد أنها فى معظمها - خاصة أوائل المتكلمين - تعتمد على الواقع التجريبى والانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس ، وهو نفس المنهج الذى اتبعه القرآن ، ولقد اعتمدوا فى أدلتهم وبراهينهم على ما فى القرآن من أدلة وبراهين .

---

(١) نقلاً عن كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥

(٢) الأنبياء : ٢٢ (٣) الشورى : ١١ (٤) يس : ١٢

(٥) الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام ، منشورة مع كتابه « اللمع » .

(٦) محمد إبراهيم الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

ولكن إلى أى مدى كان التزام المتكلمين بمنهج الجدل فى القرآن الكريم وتطبيقاته ؟ وهل ساد بينهم المعنى الصحيح الذى وضعه القرآن وهو الجدل المفيد الموصل إلى الحق ؟ وهل بعدوا عن ما نبه إليه القرآن وحذَّر منه وهو الجدل المذموم ؟ كل هذه الأسئلة تتضح الإجابة عنها عندما نعرض لموقف المتكلمين من الجدل وكيف استخدموه ، وكذلك عرض أسباب الخلاف الأخرى ، وقبل أن نعرض لذلك ، نعرض لآداب الجدل ليتبين لنا أيضاً مدى مراعاتهم له ، وسيتضح الفرق بين الموقفين عند النظرة الأولى لموقف كل منهما مما لا نحتاج معه إلى الحديث بالتفصيل عن ذلك بل سوف نكتفى فى آخر الفصل بمجرد الإشارة .

* *

### ٣ - آداب الجدل :

لقد مرَّ بنا عند الحديث عن الجدل فى القرآن الكريم بعض الإشارات إلى آداب الجدل ، وضرورة توافر تلك الآداب حتى يكون الجدل موضوعياً وجدلاً مفيداً .

ولقد اهتم بعض المتكلمين ببيان آداب الجدل وأفردوا لها مبحثاً خاصاً فى كتاباتهم ، أو وردت فى ثنايا كتاباتهم وردودهم ، ممن كان له اهتمام بهذه المسألة الجوينى الذى أفرد باباً خاصاً فى كتابه « الكافية فى الجدل » عن الحديث عن آداب الجدل ، وكذلك اهتم ابن حزم بذلك فى كتبه « الإحكام فى أصول الأحكام » ، «التقريب لحد المنطق » ، « رسالة التلخيص » .

وتهدف هذه الآداب إلى تخلص المجادل من الأمور الذاتية ، وأن يتسم الجدل بالموضوعية ، وأن يهدف إلى الوصول إلى الحق ، وأن يكون جدلاً مفيداً ، وأن يتخلص من عيوب الجدل .

ونعرض بإيجاز إلى هذه الآداب معتمدين على ما ذكره الجوينى فى الكافية :

١ - خلوص النية فى الجدل ، وأن يبذل المجادل قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل ، وأن يكون قصده بذلك التقرب إلى الله ، ولا يقصد المباهاة ، وطلب الجاه ، والرياء .

٢ - أن لا يكون قصده غلبة الخصم وقهره وإفحامه ، فإن ذلك - فيما يذكر الجوينى - « دأب الأنعام الفحولة : كالكباش والديكة » .

٣ - أن يقصد الانقياد إلى الحق ، فإن وجد الحق مع خصمه سلّم له [(١)] . أى غايته هو أن ينشد الحقيقة وأن يجد فى البحث عنها ، وأن يُسلِّم بها أنَّى وجدها ، ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، لأن هدفه هو الوصول إلى الحق .

٤ - عدم الإسهاب والجدال بالباطل [(٢)] . والإسهاب يعنى التفصيل والتفريع وتضيع معه الحقائق الهامة ، علاوة على ذلك فإن السامع يمل ذلك التفصيل .

والجدال بالباطل لا يوصل إلى الحقيقة ، ويعنى الانسياق وراء معنى الجدل المذموم ، الذى يرمى إلى غلبة الخصم ، ولتحقيق هذه الغلبة يستخدم الباطل ، ويمنع من الوصول إلى الحق ، فى حين أن الجدال بالحق وقصد الوصول إليه يجعل المجادل يُسلِّم بالحق ولو كان مع خصمه .

٥ - عدم الإسراع فى مكالمة مَن يستشعر فى نفسه منه البغض .

٦ - عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقرباً إلى الله . وهذا يعين على تقوية الذهن ، وتصفية الفهم ، وإمداد الخاطر ، والكشف عن الحق .

٧ - التحذير من الدفاع عن المذهب ونُصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل عندئذ يكون مشغولاً بحراسة نفسه عن حراسة المذهب [(٣)] .

٨ - يُقدِّم الجوينى بعض النصائح الخاصة بالمجالس التى يُعقد فيها الجدل ، فيوصى بتجنب مجلس لا نسوى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .

كذلك توقّ الكلام فى مجلس صدر هيبته تقطع خاطر المجادل وقريحته ، فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة فى قلبه .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٢٩ ، وابن حزم : التقريب ، ص ١٩٣
(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠
(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

وأيضاً توقّ مجالس القصد منها التلهى لا تمييز الحق عن الباطل ، وتبين الحق ومعرفته [1] .

٩ - عدم استصغار مَن تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان - خصمك ، وأن لا تُناظر مَن هو غير أهل لأن تناظره .

١٠ - المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، لتناظر كُلا على حقه وتحفظ كُلا على رتبته ، فلا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد ولا تناظر أستاذك مناظرة الأكفاء والنظراء [2] .

١١ - ضبط الانفعال عند المناقشة ، بحيث تكون أنت وخصمك أبعد عن دواعى الغضب - وذلك الجو الانفعالى أثناء المجادلة يبعدها عن الوصول إلى الحق ، وأن تكون موضوعية ، بل يغلب عليها الحماس والاندفاع مما يؤدى إلى المخاصمة والتنازع .

١٢ - عدم مناظرة المتعنت [3] ، وذلك لأنه لا يُسلِّم بالحق إذا ظهر فى أدلة خصمه ، بل يعاند ويكابر ويغالط ، لأنه يرمى إلى الغلبة فقط لا إلى السعى إلى الحق وإدراكه والتسليم به إذا تبين .

١٣ - أن يُمكِّن الخصم من إيراد جميع ما يريده [4] ، فلا يقاطعه فى الحديث ويعطيه الفرصة لسماعه واستيعاب كلامه ، ليرد عليه بالأدلة .

١٤ - لا تُقدِّم إلا الأدلة القوية التى تستدل بها ، ولا يغرنَّك ضعف السائل .

١٥ - عليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ، وأن ترتب مقدماتك .

١٦ - أن لا تُلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ، أى يكون الإلزام بحق .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١
(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١
(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٢
(٤) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٣

١٧ - لا تُقَصِّر فى تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته فى كلامه .

١٨ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .

١٩ - لا تُقدِّم من الجواب ما لم يورد عليك سؤاله .

٢٠ - أحسن شىء فى الجدال ، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل (١) .

* *

## ٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافياتهم :

لقد كان الجدل عند المتكلمين سبباً فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، ومن هذه الزاوية سوف يكون بحثنا عن « الجدل » ، أى أننا سوف نهتم بذلك الجانب السلبى للجدل ، لكن ليس معنى ذلك أنه خالى تماماً من الجانب الإيجابى ، فإذا كان الجانب السلبى يمثل الجدل المذموم ، فإن الجانب الإيجابى يمثل الجدل المحمود، وإننا فى هذا المبحث غرضنا أن نبين كيف كان الجدل سبباً فى حدوث الخلاف بين المتكلمين بل وأسهم فى تعميق تلك الخلافيات ، لذا لن نعرض للجدل كمنهج للمتكلمين وإن كنا سوف نذكر بعض صور الاستدلالات عندهم ، وإنما نعرض لها من زاوية معينة وهى كيف استخدمها المتكلمون واختلافهم فى تلك الاستخدامات ، فاستخدمها كل فريق بما يوافق مذهبه .

ولقد تعَّرض علم الكلام ذاته وطريقة المتكلمين الجدلية للكثير من المعارضة ، ولقد أفرد السيوطى كتاباً لذلك أسماه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وأورد فيه معارضة الأئمة الأربعة لعلم الكلام لأن أسلوبه خارج عن الكتاب والسُّنَّة كالمنطق ، وقام بتلخيص عدة كتب صُنِّفت من أجل تحريم علم الكلام ، وعِلَّة تحريمه هى التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وأورد الكثير من الآيات والمأثورات التى تؤيد ذلك .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٤ - ٥٣٩

وكذلك تعرَّض المنهج الجدلى عند المتكلمين للمعارضة والنقد من جانب الفلاسفة أمثال الفارابى وابن رشد .

ولقد أشار أبو حنيفة - فى علَّة نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام - إلى دور الجدل فى المنازعة والمخاصمة ، فيذكر فى إجابته عن سؤال ابنه له عن سبب نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له ابنه حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهانى ؟! فقال له : « يا بنى ؛ كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ، ومَن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومَن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (١) .

ولقد ذكر الفارابى عند تعرضه لمهمة علم الكلام ، وطرق المتكلمين فى تحقيق هذه المهمة ، أنهم أخذوا طرقاً عدة ، تقوم على المغالطة والكذب وتهدف إلى مجرد غلبة الخصم ، وتبين الغاية من الجدل إفحام الخصم ، فالصنف الرابع والخامس من المتكلمين ( كما يصنفهم الفارابى ) يرون أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفى لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكاته بكل الطرق ، وهذا يعنى أن أقوالهم ليست صحيحة فى ذاتها ، وأيضاً يمكن القول بأن غاية الجدل ليست الوصول إلى الحقيقة ، بل هو مجرد إفحام الخصم .

بل إنهم فى سبيل إفحام الخصم لا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن مَن خالفهم ، إما أن يكون عدواً فيجوز استعمال الكذب والمغالطة فى دفعه وغلبته - كما فى الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدواً ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه المِلَّة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان (٢) .

ولقد عدَّ ابن رشد المنهج الجدلى عند المتكلمين مفسداً للقريحة ، فذكر فى نقده

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة : ٢ / ١٣٥ ، ١٥٤

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ - ١٣٨

لبعض أهل زمانه من المتكلمين الذين يقفون فى نظره موقفاً متناقضاً فى مسألة أفعال الخالق وأفعال المخلوقات فيقول : « ولذلك ما نرى أن الصناعة التى تُنسب إلى هؤلاء تبطل قرائح كثيرة من القرائح المعدة لقبول الحق » (١) . فهو إنما يقصد بالقريحة قوة إدراكية طبيعية قادرة على إدراك الحق فى العقائد لولا أن المتكلمين يعكرون صفو هذه القريحة بجدالهم الذى لا يهدى إلى اليقين .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام يستخدمون القياس الجدلى الذى يقوم على مقدمات مشهورة ، وهى قضايا يُحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان ، وذلك لأنهم آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هى الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم لهم هذا عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند مَن نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (٢) .

ومنهج المتكلمين - فى رأى ابن رشد - لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية (٣) .

ولا شك أن المنهج الجدلى الذى يقوم على الإقناع ولا يؤدى إلى الوصول إلى الحقيقة ، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه ، حيث إن كل واحد يهتم فقط بإقناع الآخر بصحة رأيه ، وأن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس لديه استعداد للتخلى عنه ، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف ، لأنه يختلط بأمور ذاتية يحرص عليها كل مجادل .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - طبعة موريس بونج ص ٤٠٧ ، نقلاً عن كتاب محمود يعقوبى : ابن تيمية والمنطق الأرسطى .

(٢) د . عاطف العراقى : المنهج النقدى عند ابن رشد ، ص ٥٢

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٥٦ ، وأيضاً : فصل المقال ، ص ٣١

وتلك نماذج من الاعتراضات على المنهج الجدلى عند المتكلمين ، وهى تقوم على أن طبيعة ذلك المنهج الجدلى تهدف إلى إفحام الخصم وإسكاته بكل الطرق ، ولا شك أن ذلك يزيد من هوة الخلاف بينهم ، ومهما يكن من شأن تلك الاعتراضات ونصيبها من الصحة والخطأ ومدى انطباقها على الجدل بصفة عامة ، أى المحمود منه والمذموم ، فمما لا شك فيه أنه كان لطريقة الجدل دور واضح وسبب مباشر فى الخلاف بين المتكلمين .

وعندما نستعرض بعض الصور الاستدلالية العقلية عندهم سوف نجد ذلك واضحاً ، وأن هدف الجدل الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته جعلهم يختلفون حول هذه الاستدلالات وتطبيقها بما يخدم آراء كل فريق ويساعده على الانتصار على خصمه .

ومن أشهر صور تلك الاستدلالات هو قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون : رد الغائب إلى الشاهد ، ومعناه أن يوجد حكم جزئى معيَّن واحد ، وينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه [1] .

وهذا القياس وُجِد فى أصول الفقه أولاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة ، لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بناء على وجود نظائر لها فى الواقع المشاهَد ، ويُصرِّح المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء [2] .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب ، فهو يدل أيضاً على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالته على الخلاف أوضح من دلالته على المثل ، فالعالَم حادث ويدل على مُحْدِث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المُحْدِث [3] .

---

(١) الغزالى : معيار العلم ، ص ١٦٥

(٢) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٧٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٨ ، ٢٩

ولقد وضع المتكلمون طرقاً لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فِرقة إلى أخرى ، وهذا الاختلاف فى الطرق أدى إلى الاختلاف فى التطبيق ، وكان سبباً فى زيادة الخلاف بين المتكلمين ، ونعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار عن المعتزلة والشروط التى وضعوها ، وما ذكره الشهرستانى عن الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين ؛ أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : الاشتراك فى العِلَّة - وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجْرى مجرى العِلَّة ، وإما أن لا تكون هناك عِلَّة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة ، فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادراً هو ثبوت صحة الفعِل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العِلَّه ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العِلَّة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويُفرِّق القاضى عبد الجبار بين الوجهين - الاشتراك فى الدلالة والاشتراك فى العِلَّة - بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفاً بدلالة .

أما الثانى . . فالحكم يُعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العِلَّة ، وما عُرِف الحكم فى الغائب

إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العِلَّة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مُركَّبة ، وسوف ترى عند عرض رأى الأشاعرة اعتراض المعتزلة على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العِلَّة .

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العِلَّة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريداً حكيماً ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضاً اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب ، فقد عُرِفت فى الشاهد ضرورة وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك عِلَّة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حُسن تكليف مَن يُعلم من حاله أنه لا يقبل أن يُقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حُسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، وليس فى هذا النوع عِلَّة تجمع بين الشاهد والغائب (١) .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب خاصة فى شرط الاشتراك فى العِلَّة ، فإذا اتحدت شروط العِلَّة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبَّه أيضاً إلى شرط العِلَّة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد ، وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة ، الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العِلَّة ، والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العِلَّة ،والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العِلَّة ، وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٦٧ - ١٦٩

تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القُدرة عند الله تعالى ليستْ من جنس القُدرة عند العبد ، لكن العِلّة فى كون أحدنا قادر هى نفس العِلّة فى كونه تعالى قادر (١) .

ولعل استخدام الاشتراك فى العِلّة فى إثبات أصل العدل عند المعتزلة يُفسِّر لنا قياسهم الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الاشتراك فى العِلّة بين الشاهد والغائب ، وهو ما عارضه الأشاعرة إذ نفوا قياس الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى وما يترتب على ذلك .

وننتقل إلى رأى الأشاعرة كما وضّحه الشهرستانى فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد ، فيقول : « قالت الصفاتية : ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العِلّة والشرط والدليل والحد » (٢) .

ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العِلّة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعِلّة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالِم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له » (٣) . وعلى هذا فالأشاعرة يقولون بإثبات الصفات ، فالله عالِم وله علم ، وقادر وله قدرة ، وهذا ما ينفيه المعتزلة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعِلّة ، فقالوا : إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً ، أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٨٧

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ (٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢

وكون البارى تعالى عالِماً واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يُعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله العرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل .

ويرد عليهم الشهرستانى مبيناً حقيقة موقف الأشاعرة ، فإنهم لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملزماً ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز (١) .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العِلَّة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العِلَّة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة نظرة « أنطولوجية » - أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة « أبستمولوجية » - أى من حيث الوجود الذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فلقد مثَّلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً ، وبيان ذلك أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، فإن كون العالِم عالماً لَّما كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٢) .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القُدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرْد ذلك غائباً ، وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٣) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثَّلوا له بحد العالِم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند المسلمين ، ص ١٠٤

ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً (١) .

ولقد أدى الاختلاف فى شروط وقواعد رد الغائب إلى الشاهد بين المعتزلة والأشاعرة إلى الاختلاف فى مواقفهم ، ولقد أشرنا إلى نماذج من ذلك فى مجالى الصفات الإلهية والعدل الإلهى ، من خلال عرض تلك الشروط .

ولقد تعرَّض هذا القياس للكثير من الاعتراضات خاصة من متأخرى المتكلمين وغيرهم (٢) .

ومما استخدمه المتكلمون فى جدالهم : **قياس الإحراج** ، ويقوم هذا القياس « على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه » (٣) . ولقد استخدموه لإفحام الخصم وإبطال حُجَّته ، سواء فى مناظراتهم مع الفِرق غير الإسلامية أم فيما بينهم ، فاستخدمته كل فرقة لإحراج وإبطال حُجَّة مخالفيها ، وهذا القياس يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حُجَّته بكل الطرق .

ومما استخدمه المتكلمون : الإلزام ، وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها لهم إضافة أقوالهم أنفسهم ، ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، وأنه إذا عُرِض على صاحبه يقره ولا يعارضه ويعترف به ، أما الثانى : لازم قوله ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض ، ولا يرضى عنه قائله إذا عُرِض عليه ، فما كان من اللوازم يُرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٩٠

(٢) انظر على سبيل المثال : ابن تيمية : درء التعارض بين العقل والنقل : ١ / ٢٩ ، والإيجى : المواقف ، ص ٣٧

(٣) د . ذكى نجيب محمود : المنطق الوضعى : ١ / ٣٦

فليس قوله وإن كان متناقضاً ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذا متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها ، فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال [(١)] .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله ، أما تقويل الإنسان ما لم يقله وإلزامه إياه ، وأخذ نتائج عنه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ولا يؤيده معقول .

ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تُلزِم مخالفها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً ، هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم ، ومن أشهر هذه الإلزامات - على سبيل المثال - إلزام الماتريدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقِدَم العالَم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول مَن قاوم القائلين بقِدَم العالَم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يُبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحياناً ، ويزيد من هوة الخلاف بينهم ، وهو من أسباب تعميق تلك الخلافات واتساعها .

ولقد استخدم المتكلمون صيغاً جدلية فى مجادلاتهم ومناظراتهم ، تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها ويرد عليها ، فلا يدع لخصمه حُجَّة أو دليلاً يستند عليه ، وهذه الصيغة هى : « فإن قال .... قيل له .... »؛وهذه الصيغة كثيراً ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه، والأمثلة عليها عديدة [(٢)] .

ولقد استخدم المتكلمون فى مجادلاتهم قياس الخلف وهو عبارة عن قول يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه ، ولقد اعتمد عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، وهو يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما ، فى

---

(١) نقلاً عن كتاب : الجهمية والمعتزلة - للقاسمى ص ٣٤ - ٣٦

(٢) د . إبراهيم مدكور : المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

نظر المستدل ، فإذا بطل أحدهما وهو ما يدَّعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل آخر ، بدليل على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولقد اتسع مفهوم هذا القياس عند المتكلمين ، فلم يعد يعنى بإثبات الشىء عن طريق إبطال نقيضه ، بل اعتنى بالهدم، ومحاولة كل متكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة ، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، وربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، وهذا مما يساعد على زيادة الفُرْقة والاختلاف [٢] .

وبعد . . فتلك بعض النماذج التى أوردناها من صور الاستدلالات العقلية والتى تبين أن المنهج الجدلى عند المتكلمين يرمى فى معظم مراميه وأهدافه إلى إفحام الخصم وإسكاته ، ولقد ساعدت صور الاستدلالات التى استخدموها على تحقيق ذلك مما زاد الخلاف بينهم ، ومما بَعُد به عن المنهج الجدلى فى القرآن وكذلك آداب الجدل ، وسوف نعرض مزيداً من ذلك عند عرض بقية أسباب الخلاف .

* * *

---

(١) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٩٦ - ١٩٨ ، وانظر الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٩ وما بعدها ( المنهج الثالث من مناهج الأدلة التى اعتمد عليها الغزالى فى هذا الكتاب ) .

## ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية

الدليل النقلى هو الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عُرف المتكلمين : الكتاب والسُّـنَّة والإجماع [1] .

والكتاب . . هو القرآن المنزَّل على النبى عليه السلام والمنقول إلينا تواتراً ، وهو يُعَد الأصل فى الأدلة عند المتكلمين ، فالمعتزلة وهم أشد المتكلمين انتصاراً للعقل واعتداداً به ، وكثيراً ما اتُهموا بتقديم العقل وإهمال النص ، يذكر القاضى عبد الجبار رأيهم فى ذلك موضحاً أن تقديم العقل فى الترتيب إنما هو لأنه سبيل معرفة أن الكتاب حُجَّة ، لكن ذلك لا يعنى أن الكتاب هو الأصل فيقول : « إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالفعل يميز بين أحكام الأفعال ، وبين أحكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا مَن يُؤاخَذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومَن يُحمد ومَن يُذَم ، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له ، ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية ، وعرفناه حكيماً ، يُعلم فى كتابه أنه دلالة » [2] .

ويبدو من هذا أن العقل له تُرتيب أسبقية لا ترتيب أفضلية ، وذلك حتى يتفادوا فكرة الدور ، فجعلوا العقل أصل الشرع بمعنى أنه طريق إثبات الشرع ، وذلك لأن القرآن – وهو قمة الدليل السمعى – لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه تعالى لا يُجرى المعجزة على أيدى الكاذبين ، وطريقة معرفة ذلك هو العقل ، ولو استدللنا على الأصول الاعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حُجَّة على ثبوتها لكان ذلك دوراً [3] .

---

(١) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٦٢

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٥ / ٢٦ - ٢٩

وبالنسبة للأشاعرة فقد أخذوا بالكتاب ، ولقد مرَّ موقفهم بمراحل مختلفة ، إذ حاول الأوائل منهم أن يحتفظوا بالتوازن بين العقل والنقل ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل ، حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجوينى ومَن جاءوا بعده وبلغت ذروتها عند الرازى (١) .

وخلاصة القول : إن الكتاب هو أصل من أصول الأدلة عند المتكلمين على الرغم من فكرة الدور التى ظهرت عند المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة ، لكن الخلاف وقع بينهم حول المحكم والمتشابه ، وألفاظ العموم والخصوص ، والتأويل ، مما أدى إلى اختلاف المواقف ، وأخذ كل فريق بما يوافق رأيه ، فيدَّعى على غيره أنه وقع فى المتشابه ، وأن هذا اللفظ عام وليس خاص ، أو يؤوِّل الآيات مما يؤيد رأيه ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذه الموضوعات عند الحديث عن التأويل وما يتعلق به من مسائل ، ونكتفى بالقول أن الخلاف حول هذه الموضوعات أدى إلى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين ، وساعد على تعميق الخلاف بينهم .

والسُّنَّة – فى اللغة – عبارة عن الطريقة ، فسُنَّة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والإكثار منه ، وفى الشرع تُطلق على كل ما نُقِل عن النبى ﷺ من أقوال وأفعال وتقارير (٢) .

ولقد اختلفت المواقف بإزاء السُّنَّة ، فلقد اتُهِم المعتزلة بتجاهل الحديث ، ويدافع القاضى عبد الجبار عن موقف المعتزلة ويؤكد تمسكهم بالسُّنَّة ، فيقول فى كتابه « فضل الاعتزل » : « ليعرف مَن قرأ كتابنا أن التمسك بالسُّنَّة طريقتنا » (٣) .

والمعتزلة قد اهتموا بالتأمل والتدبر فى الحديث ، والاهتمام بالدراية أكثر من

---

(١) انظر كتابنا : الفِرق الكلامية ، ص ٤١ – ٤٦ ، لمعرفة تفصيل اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية .

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ١ / ١٢٧

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٥٦ – وفى مواضع أخرى من الكتاب .

الرواية ، وبنقد المتن أكثر من نقد الإسناد ، وردوا الأحاديث التى قال بها خصومهم كالمجسِّمة والمشبِّهة والحشوية ، والذين يقولون بقِدَم القرآن ، والقائلين بالجبر ، أى خصومهم فى المذهب ، فردُّوا تلك الأحاديث التى تنطوى على التشبيه ، والتى تؤيد الجبر ، وأحاديث الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر ، وأحاديث تبدو معارضة للعقل (١) .

ولم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حُجَّة ، أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم (٢) . ويتسب البغدادى إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى (٣) .

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطاً لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب (٤) .

وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وهذا جعلهم يردون الأحاديث التى تخالف العقل فى رأيهم ، ويقول بها الخصوم ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يأخذون بالمتواتر من الأخبار وذلك « لأن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهل التواتر على نقل كذب عن مشاهدة ، ولا على كتمان ما هم به عالمون » (٥) . وهؤلاء الرواة تتوافر فيهم شروط خلاصتها الضبط والعدل ، وأن تتوافر فيهم كل الصفات العقلية والأخلاقية .

أما خبر الواحد الذى يرويه الواحد أو الاثنان ، فإنه لا يوجب العلم ويوجب

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠

(٢) البغددى : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ١٥ / ٣١٢ (٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٨٢

العمل ، ويرى الرازى أن التمسك بأخبار الآحاد فى معرفة الله غير جائز ، وذلك لأنها مظنونة ، ورواية الصحابة لها لا تفيد القطع ، كذلك وضع الأحاديث ، وتخريج الأحاديث بأقل العلل ، وأن الرواة قد سمعوا الأحاديث عن النبى عليه السلام ولم يكتبوها ، ورووها بعد مدة ، مما يجعلهم عُرضة للنسيان [١] .

ولقد كان لتقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد واختلاف المواقف بإزائها ، أثر فى الخلاف حول الأخذ بالسُّـنَّة وحول المسائل الكلامية ، حيث إن كل فريق يورد من الأحاديث ما يؤيد وجهة نظره ، أو يرد الأحاديث التى أوردها خصمه ويقول بأنها آحاد لا يؤخذ بها فى مجال العقيدة ، أو يؤوِّلها - والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر .

وعلى سبيل المثال . . فلقد أورد الأشاعرة أحاديث تثبت الرؤية ، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » [٢] . لكن المعتزلة يقولون إن المراد بقوله : « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة [٣] .

والأحاديث التى أوردها الأشاعرة عدَّها المعتزلة أحاديث آحاد ، وشككوا فى رواتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفيها .

وبالنسبة للإجماع والذى هو اتفاق المجتهدين من أُمَّة محمد ﷺ فى عصر من العصور بعد وفاته عليه السلام على أمر من الأمور وهو حُجَّة [٤] .

وقد يكتنف الإجماع بعض الصعوبات التى تجعل وقوعه أمراً صعباً ، حيث إنه يتطلب استقراءً تاماً فهو يشمل كل المجتهدين [٥] . والمجتهدون لا بد من توافر

---

(١) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٦٨ وما بعدها .
(٢) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٦١ - ٦٤
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ٣٢١
(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٧ وما بعدها .
(٥) الشوكانى : إرشاد الفحول ، ص ٧١

شروط تتحقق فيهم ، وهى بالإجمال أن يكونوا من ذوى الفطنة والذكاء ، والنظر السديد ، وأن يكونوا متبحرين فى الأصول وقواعد الشرع واللغة ، وأيضاً يكونوا من ذوى الورع والأخلاق الفاضلة [١] .

وإذا كان الاستدلال بالإجماع فى الأمور العملية أظهر وأبين ، إلا أن ذلك لا يعنى انعدامه فى الأمور الاعتقادية وإن ندر استخدامه .

وبالنسبة لموقف المعتزلة من الإجماع ، فلقد رد النظام حُجَّة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأُمَّة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال [٢] .

لكن يبدو بعض التغيير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى : العقل والكتاب والسُّـنَّة والإجماع ، واشترط القاضى عبد الجبار فى كون الإجماع حُجَّة أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسُّـنَّة فيقول القاضى : « اعلم أن الإجماع فى كونه حُجَّة فرع على الكتاب والسُّـنَّة » [٣] .

ويلخص أحد الباحثين موقف المعتزلة من الإجماع فى أنهم لا يعتبرون الإجماع دليلاً يقوم على كثرة العدد ، وإنما يكون كذلك عندما يقوم على الحق بغض النظر عن القِلَّة والكثرة التى لا تؤثر فى كون الدليل صحيحاً أم فاسداً ، لأن الكثير قد يقع منهم الخطأ ، ومن القليل الصواب ، والمحق قد يكون واحداً ، والمبطل قد يكثر جمعه [٤] .

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الإجماع فلقد عدُّوه حُجَّة شرعية يجب العمل به على كل مسلم [٥] .

---

(١) الجوينى : البرهان ، ص ٨٥ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٧ / ٢١٦
(٤) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير ، ص ١٦٢ - ١٦٦
(٥) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٨٦

وبالنسبة للماتريدية فقد قالوا إن الإجماع حُجَّة مستشهدين بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ (١) ، ففى الآية دلالة على أن الإجماع حُجَّة ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين فى دين الله ، فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حُجَّة (٢) .

ولقد كان للاختلاف فى الموقف من الإجماع أثر فى الخلاف فى المواقف الكلامية ، فعلى سبيل المثال نذكر أن من ضمن ما استشهد به الماتريدى على شمول الإرادة الإلهية قول المسلمين المتوارث : « ما شاء الله كان،وما لم يشأ لم يكن » من غير معارضة بينهم ، وكذلك تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف ، وفى اليمين إذا خافوا الحِنث بقولهم : « إن شاء الله » ، وكذلك الدعاء باليُسر والخير ، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة - وهى مشيئة الله ، وكذلك يعظم القول فى القلوب بمشيئة إبليس ، فلا يقال : ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله ، واستحسان إضافتها إلى الله واستقباح إضافتها إلى إبليس وغيره (٣) .

والماتريدى هنا يلجأ إلى الإجماع والعُرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شىء ، ولقد خالف المعتزلة الإجماع فى ذلك وقالوا : إن الإجماع فى هذه المسألة ليس ممكناً لأنه لا بد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسُّنَّة ، وكلاهما يُثبت عدل الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح ، وأن معناها : ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن (٤) .

وبعد .. فهذه بعض نماذج أوردناها للخلاف حول الأدلة النقلية ، واختلاف المواقف حول هذا الدليل ومدى حجيته ، وكيف استخدمه كل فريق بما يوافق مذهبه ، ولقد انعكس ذلك على زيادة الخلاف بين المتكلمين ، وكان سبباً من أسباب الخلاف بينهم .

* * *

(١) التوبة : ١١٩ (٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة ، : ١ / ٧٨٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٩١

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٩ - ٤٧٥

# ثالثاً : الخلاف حول التأويل
## وما يتعلق به من موضوعات

يمثل التأويل سبباً هاماً من أسباب الخلاف بين المتكلمين ، وتحتل قضيته أهمية خاصة بينهم ، وذلك لطبيعة التأويل ذاتها حيث إنها تعتمد على العقل ، والعقول متفاوتة والأفهام متنوعة ، وهذا يعنى كثرة التأويلات واختلافها وتنوعها .

ومن ناحية أخرى ترجع إلى المؤوِّل نفسه ، إذ يُؤوِّل بما يوافق رأيه ويناصره ، ويُبطل رأى خصمه .

ويمثل التأويل أهمية خاصة حيث إنه يتعلق بألفاظ الكتاب والسُّنَّة ، وهما المصدران الرئيسيان للدين .

وعلى هذا فقد وُضِعت قواعد وضوابط للتأويل ، ولم يُترك الباب مفتوحاً ، فيقوم به مَن هو ليس أهلاً له ، أو يتناول موضوعات لا تحتمل التأويل .

ويتعلق التأويل بالمحكم والمتشابه ، إذ المحكم لا يتطرق إليه التأويل ، والمتشابه هو الذى يحتمل التأويل ، ولقد كان هناك خلاف فى التأويل وفقاً للخلاف حول المحكم والمتشابه .

وأيضاً يتعلق التأويل بألفاظ اللغة ودلالتها من حيث العموم والخصوص ، والمجمَل والمفسَّر ، وغير ذلك مما كان له أثره فى الاختلاف فى التأويل ، وفقاً للاختلاف فى دلالات الألفاظ .

وسوف نعرض لهذه القضية - وهى التأويل وما يتعلق به من موضوعات - على سبيل الجملة لا التفصيل ، مهتمين بصفة خاصة بأثر ذلك الخلاف على الخلافيات الكلامية ، وكيف كان سبباً فى تلك الخلافيات ، ونورد أمثلة على ذلك -. وهذا هو الذى يهمنا فى بحثنا - لا أن نعرض لقضية التأويل وما يتعلق بها فى ذاتها ، ونبدأ بالتعريف بالتأويل والمحكم والمتشابه والعام والخاص ، ثم الموقف من التأويل ، ثم أمثلة تطبيقية للخلاف فى التأويل .

المعنى اللُّغوى للتأويل يعنى الترجيع ، وآل بمعنى : رجع ، فالتأويل بمعناه اللُّغوى يعنى الرجوع والعودة (١) .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضاً بمعنى الحقيقة التى يُؤوَّل إليها الكلام (٢) .

ويُعرِّف الجوينى التأويل بأنه : رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤوِّل (٣) ، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو إليه وتعضده (٤) .

وأيضاً لا يخرج التأويل عن معانى اللُّغة وأن لا يكون ملغزاً أو مبهماً ، ويؤكد الجوينى ذلك فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللُّغة ومراعاة أساليب البلاغة ، فيقول : إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء ، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ (٥) .

ومن أهم دوافع التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة ، لذا علينا أن نعرض لمعانيهما .

لقد اختُلِف فى معنى المحكم والمتشابه وما هى الآيات المحكمة وما هى المتشابهة ، ونذكر تعريفين لهما أحدهما للقاضى عبد الجبار - من المعتزلة - فيقول : « المحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية - إما فى أولها أو آخرها - أو فى آية أخرى من هذه

---

(١) مختار الصحاح ، ص ٣٣ ، القاموس المحيط : ٣ / ٣٤١

(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٣٧ (٣) الجوينى : البرهان ، ص ٥١١

(٤) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ (٥) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ - ٥٢٧

السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سُنَّة رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل ، أو فى إجماع الأُمَّة ، فهذه حال القرنية التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم » (١) .

ويُعرِّف الرازى – من الأشاعرة – المحكم والمتشابه وفقاً لتقسيم اللفظ ، إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً إو مؤوَّلاً ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح ، فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوَّل . . فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة ، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلي كل واحد من الطرفين ، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه (٢) .

لكن ما هى الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ؟

لقد اختُلِف فى ذلك فقال البعض : إن المحكمة هى آيات القرآن كلها ، والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المحكم هو الناسخ والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم ، وقيل : إن ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه (٣) .

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة فى الصفات الخبرية ، فقال : « إنه لم يبق من المتشابه إلا الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً ، كالاستواء والنزول والمجيء والوجه واليدين والعينين التى هى من صفات المحدثات » (٤) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٠ ، ٦٠١

(٢) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٧٩ ، ١٨٠

(٣) الجوينى : البرهان ، ص ٣٢٣ – ٣٢٥

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣٣

ولقد اختلف المتكلمون فى كون الآية محكمة أو متشابهة ،وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ، فالمعتزلى يقول إن قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (١) محكمة ، وقوله : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (٢) متشابهة ، والسُّنِّى يقلب القضية (٣) ، وسوف نورد أمثلة لذلك .

ويتعلق التأويل بدلالات الألفاظ وتقسيمها إلى عام وخاص ونص وظاهر ومجمل ومفسَّر ومؤوَّل وغير ذلك ، وسنكتفى فقط بالإشارة إلى اللفظ العام والخاص كمثال على ذلك فقط ، لأن غرضنا هو أن نبين كيف كان التقسيم سبباً لزيادة الخلاف بين المتكلمين ، وسنورد أمثلة على ذلك .

واللفظ العام هو الذى وُضِع لمعنى واحد على سبيل الشمول والاستغراق لجميع أفراده من غير حصر فى عدد معيَّن ، ولقد ذكر الأصوليون الألفاظ التى تدل عليه مثل لفظ : « كل » ولفظ : « جميع » ، والجمع المعرَّف بـ « أل » الجنسية التى تفيد الاستغراق ، وأسماء الشرط والأسماء الموصوله وأسماء الاستفهام (٤) .

واللفظ الخاص هو ما ليس بعام ويُطلق باعتبارين ، الأول : وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه ، والثانى : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحدَّه أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله ، وعلى غير مدلوله ، لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله ، وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة (٥) .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة لصرف الألفاظ إلى العام أو الخاص بين المتكلمين،

---

(١) الكهف : ٢٩ (٢) الإنسان : ٣٠ ، والتكوير : ٢٩

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٨١

(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٧٤ ، والتلمسانى : مفتاح الوصول ، ص ٦٥

(٥) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ٢ / ٥٥

- فكل فريق يصرف اللفظ إلى ما يؤيد موقفه فيقول إنه عام وليس كما يقول الخصم أنه خاص ، وسنورد أمثلة على ذلك فيما بعد .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة للتأويل ، فنجد أن السَلَف - من الصحابة أو التابعين - قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوَّضوا إليه ما يُوهم النقص ، ساكتين عن مدلوله ، فأجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوَّضوا إلى الله معرفتها [1] .

ومعنى هذا أن موقف السَلَف يمنع التأويل ، أما مَن بعدهم فلقد اختلفت المواقف ، أوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتُصدِّق بما جاء به النقل جملة وتفصيلاً .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل وتوسَّعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذَّبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول والجاعلة لكل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع [2] .

ولقد أخذ المتكلمون بالتأويل ، ويقول الرازى : « إن كل الفرق تقر بأنه لا بد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن » [3] .

ولقد اختلف المتكلمون فى الأخذ بالتأويل وذلك لموقفهم من استخدام العقل فى النص الدينى وفهمه ، فتوسَّع فيه المعتزلة ، بينما اختلف الموقف - بالنسبة للأشاعرة - بين مؤسس المذهب « أبو حسن الأشعرى » الذى حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ورفض تأويلات المعتزلة ، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف ، وبين متأخرى الأشاعرة الذين مالوا إلى التأويل ، كذلك أخذ الماتريدية بالتأويل ، والذى يهمنا انعكاس تلك المواقف على استخدامات المتكلمين للتأويل بما يوافق مذاهبهم ، وكان له أثره فى الخلاف بينهم .

---

(١) ابن تيمية : الفتوى الحموية ، ص ١٠٢

(٢) الغزالى : قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٤ - ٧٦

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ٧٩

فإذا كان المتكلمون قد استندوا فى أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل، فلقد اختلفوا فى الآيات التى تُؤوَّل والآيات التى لا تُؤوَّل وتُؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا فى كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استناداً على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلى لبعض نماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيِّدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة ، أما الآيات التى تخالف رأيه فهى الآيات المتشابهة والتي تحتمل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين ، ونورد مثالاً لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التى تؤيد ذلك الموقف ، وعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَبِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ (٢) .

أما الآيات التى تقول بالجبر ، فقد أوَّلها المعتزلة - وفقاً لمذهبهم - فى حرية إرادة الإنسان واختياره ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٣) ، المراد به أن الله تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ وذمَّهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن اضافته إليهم وذمهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال : « أتعبدون ما تنحتون ، وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته » ، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يُحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال : إن المراد بقوله : ﴿ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جائز

---

(١) المدثر : ٣٨ (٢) يونس : ١٠٨ (٣) الصافات : ٩٥ ، ٩٦

فى اللُّغة كثيراً وفى القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ **يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ** ﴾ (١) فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل فى المحاريب ، كذلك الأمر هنا (٢) .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴾ (٣) لا يعنى - فى رأى المعتزلة - أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويل تلك الآية : إن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهر الآية ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شىء - أى معظم الأشياء لا كلها - قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ **وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ** ﴾ (٤) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التى تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى ، وأن العباد تُنسب إليهم أفعالهم عن طريق الكسب ، فالخلق لله والكسب للعبد ، ويؤوِّلون الآيات التى تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التى تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى قوله تعالى : ﴿ **وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ (٦) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ **وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ، سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ** ﴾ (٧) . والتقدير هو خلق الشىء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ** ﴾ (٨) فنفى أن يكون خالقاً غيره (٩) .

---

(١) سبأ : ١٣ — (٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٢

(٣) الزمر : ٦٢ — (٤) النمل : ٢٣

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٣

(٦) الصافات : ٩٦ — (٧) سبأ : ١٨

(٨) فاطر : ٣ — (٩) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٠٤ - ٣٠٩

ويؤوِّل الأشاعرة الآيات القرآنية التى احتج بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال ، يذكر الباقلانى أن استدلوا – أى القائلين بنسبة الأفعال للعباد – بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ﴾ (١) ، فالجواب عنه أنه تعالى عَنِىَ : « إنكم تختلقون كذباً » – أى تتخرصون وتكذبون كذباً ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (٢) ، و ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأَوَّلِينَ ﴾(٣) يعنون كذبهم ، وقولهم : هذا حديث مختلق، يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُت ﴾ (٤) فكيف يجوز أن يكون خالقاً للكفر والقبائح ، وهى أفعال فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم : إن الله تعالى أخبر أنه لا يُرى فى خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال : ﴿ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً ﴾ يعنى بعضها فوق بعض ﴿ مَا تَرَىٰ فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُت ﴾ يعنى السموات والأرض ، ثم قال : ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾ يعنى فى السماء ، ﴿ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ يعنى من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها ، والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ (٥) . قيل لهم : معنى ذلك أن قوماً من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدُّوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقاً من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقان ، فقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (٦) ، (٧) .

وهكذا نجد كل فريق يستدل بالآيات التى تؤيد وجهة نظره ، ويؤوِّل الآيات التى تخالفه ويحتج بها خصمه .

---

(١) العنكبوت : ١٧ (٢) سورة ص : ٧ (٣) الشعراء : ١٣٧
(٤) الملك : ٣ (٥) فصلت : ١٧ (٦) النمل : ٤٥
(٧) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣١٠ – ٣١٣

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فى التأويل ، بل نجد كلاً الفريقين يعطى تأويلاً مختلفاً للآية الواحدة بما يؤيد رأيه - ومثال ذلك اختلافهم فى إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة أو نفيها .

وتمسك الفريقين بآية واحدة يقول المثبتون إنها تعنى الإثبات ، ويقول النافون إنها تعنى النفى ، فقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ (١) تعنى عند الأشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يُفرِّقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يُرَى الله ، ولا يجوز أن يُدَرك لتعاليه عن الحد (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قُرِن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شيء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره بوصف الإنسان بأنه رآه ببصره (٣) .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافاً فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص الدينى .

وعلى الرغم من أن التأويل قد احتل مكاناً بارزاً عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداماً مطلقاً بل استخدموه استخداماً مقيَّداً ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل .

فهناك الأصول الثابتة التى لا يجوز تطرق التأويل إليها ، وهى : الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، لكن التأويل يتناول فهم تلك الأصول وهى الفروع التى تندرج تحتها ، وهذا ما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة .

---

(١) الأنعام : ١٠٣ (٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٨٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ١٤٤ - ١٦١ ، حيث أورد كثيراً من الحجج ورد على اعتراضات الخصوم ، وهناك آيات كثيرة اختُلِف فى تأويلها .

وما يهمنا فى هذا المجال هو القول بأن التأويل ساعد على اتساع شُقّة الخلاف بين المتكلمين ، من حيث وجد فيه كل فريق ما يؤيد رأيه وما يُبطل به رأى خصمه ، فكان من أهم أسباب الخلاف بينهم .

وبالنسبة للموقف من العام والخاص ، فلقد أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ (١) وقوله : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾ (٢) - فليس بجائز إلا أن تكون عامةً فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحلِّيهم ومحرِّميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصية فى العقل ، ولا يجوز أن تأتى الخصوصية بعد الخبر (٣) .

ووفقاً لهذه القواعد لا يُصرف العام إلى الخاص ، ولا يُستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصصه ، والأخبار التى وردت فى الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيراً من الآيات التى وردت فى الوعيد وبيَّن أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾ (٤) - فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يُعذَّبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيَّنه ، ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف ، وقدَّموا الكثير من الأدلة على أن

---

(١) الانفطار : ١٤ (٢) الزلزلة : ٧ ، ٨
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٦ (٤) النساء : ١٤
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧

آيات الوعيد تُحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائماً فى رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق ، فلقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (١) ، (٢) .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ﴾ (٣) . بأن المقصود : مَن يقتل مؤمناً مستحلاً قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ويغلبه هواه ، فلا يُقدم على الأمر إلا خائفاً وجلاً ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل للكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القِصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود فى النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القِصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل (٤) .

ولقد عقد الباقلانى فصلاً فى كتابه « التمهيد » عن العموم والخصوص فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضاً ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة (٥) .

وهكذا أسهم الاختلاف فى العام والخاص فى الخلاف بين المتكلمين ، ولقد

---

(١) هود : ١١٤
(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧
(٣) النساء : ٩٣
(٤) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٧
(٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤

أوردنا الخلاف فى العام والخاص على سبيل المثال للخلاف حول دلالة الألفاظ ، فلقد اختلفوا فى الألفاظ من حيث الوضوح والإجمال ، والحقيقة والمجاز ، وغير ذلك من الاختلافات والتى أدَّت إلى الاختلاف فى المواقف نتيجة للاختلاف فى معانى الألفاظ .

ولقد ذكر البطليوسى فى كتابه « التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم » دراسة قيِّمة مستفيضة عن الخلاف حول دلالة الألفاظ ومعانيها اللُّغوية (١) .

* * *

(١) البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، ص ١٢ - ١٦٢

## رابعاً : أسباب متنوعة

عرضنا فيما سبق أسباب الخلاف التى ترجع إلى منهج المتكلمين الجدلى وصور استدلالاته العقلية وكذلك الأدلة النقلية ، والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وهذه أسباب منهجية .

ونعرض لأسباب أخرى متنوعة ترجع إلى عدة أسباب نوجزها فيما يلى :

١ - طبيعة علم الكلام : يقوم هذا العلم على العقل ، وإيراد الأدلة العقلية لإثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها ضد الخصوم ، فهو يقوم على العقل سواء فى دوره الإيجابى لتوضيح العقيدة ، وكذلك فى دوره الدفاعى عن العقيدة ضد الخصوم ، فهو يستخدم الأدلة العقلية فى كلتا الحالتين .

ولا شك أن الطبيعة العقلية لهذا العلم كانت سبباً فى الخلاف بين المشتغلين به ، حيث إن ما هو عقلى يكون عُرضة للخلاف فيه ، فهناك حد أدنى للعقول تتفق فيه ، وهو ما كان فى الأمور الأوَّلية البديهية التى لا خلاف عليها ، أما ما عدا ذلك فيكون الخلاف فيه لتنوع العقول واختلاف مداركها واكتسابها .

٢ - طبيعة البَشر : وهذا العامل يرجع إلى طبيعة البَشر ذاتها الخِلْقية والخُلُقية والعقلية وأنها مختلفة ، فالمتكلمون لا بد أن يكونوا مختلفين لطبيعتهم البَشرية ، فالمتوقع أن يكون هناك خلاف بينهم ، خاصة إذا كانت موضوعات أبحاثهم تسمح بذلك .

٣ - العوامل الذاتية : وهى الميول والعواطف والاتجاهات الفكرية والمذهبية التى لا يتخلص منها الباحث ، وبالنسبة للمتكلم فإنه لا يستطيع أن يتجرد تماماً من هذه العوامل ، إذ أنه صاحب عقيدة يؤمن بها سَلَفاً وله تصوراته وفهمه للقضايا التى تتصل بها ، وكل عمله أنه يحاول أن يجد أدلة عقلية توافق ما ذهب إليه ، ويبطل الأدلة التى تعارض موقفه .

ولا شك أن العامل الذاتى متوافر عند المتكلم مما يتسبب عنه الخلاف فى المواقف ، نتيجة لتدخل ذلك العامل ، كما أن الأمور الذاتية تختلف من متكلم لآخر مما يؤثر فى اختلاف المواقف .

أى أن عدم التخلص من الأمور الذاتية وغياب الموضوعية إلى حد ما يؤثر فى زيادة الخلاف بين المتكلمين .

٤ - الهدف الذى يسعى إليه المتكلم : وهو الأنتصار لرأيه وإبطال دعوى الخصم وإفحامه ،وهذا الهدف يزيد فى الخصومة والتنازع ، ولقد سبق أن أشرنا عند الحديث عن المنهج الجدلى عند المتكلمين إلى عيوب ذلك ، فلو كانت الغاية هى الوصول إلى الحقيقة ، والإذعان للحق والتسليم به ، لقلت المنازعات والخصومات إن لم تختف .

٥ - طبيعة الموضوعات الكلامية : حيث إنها تتناول أصول الدين ، وهى : وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله تعالى ، وكذلك الإيمان بالرسل والكتب المنزَّلة عليهم ، والملائكة واليوم الآخر ، وما يتعلق بهذه الموضوعات ، وهى تمثل أصل العقيدة ، مما يكسبها مكانة كبيرة عند المؤمنين بها ، وتنعكس تلك الأهمية على حدة المواقف بإزائها ، وعلى الرغم من أن هناك اتفاق بين المتكلمين - بل المسلمين جميعاً - على أصول العقيدة الثابتة ، والخلاف حول فهم تلك الأصول وكيفية إثباتها ، إلا أن اتصال ذلك بالعقيدة جعل هذه الخلافات ذات طبيعة خاصة ، فأخذ كل فريق يُكفِّر غيره ويتهمه بالخروج عن الدين وعن جماعة المؤمنين ، فلم يعد الخلاف مجرد خلاف فى الرأى يحتمل الصواب أو الخطأ ، بل يتناول أخطر القضايا ، وهى كون الإنسان مؤمناً أو كافراً لمجرد الخلاف فى الرأى وذلك لأنه خلاف يتصل بالعقيدة ، حتى ولو كان اتصالاً غير مباشر .

لذا اقترن الخلاف بين المتكلمين بظاهرة التكفير وأصبحت تهمة يلصقها كل فريق لمخالفه ، فعلى سبيل المثال نجد البغدادى فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » عند ذكر آراء المعتزلة يُقدِّم لكل رأى بقوله : « ومن إكفارهم قولهم . . . . . » على الرغم من أن الخلاف حول هذه الآراء لا يستحق التكفير .

ومجمل القول أن اتصال الموضوعات الكلامية بالعقيدة ساهم فى حدة الخلاف واتساعه عند المتكلمين .

٦ - لم يُفرِّق علماء الكلام بين الأصول الثابتة فى العقيدة ، وبين ما هو فهم متغير لهذه الأصول ، فالفهم المتغير والمتنوع لا يوجب إنكاراً للأصول ، وذلك لأن الأصول ثابتة لا تحتمل التغيير ولقد قررها الله تعالى ، ولم يكل الناس فيها إلى عقولهم ، لكن هناك مسائل تتصل بهذه الأصول وفهمها هى التى تكون موطن الخلاف ، ولا يمكن أن تتساوى الخلافات فى هذه المسائل إلى مستوى الأصول ، لذا أخطأ المتكلمون عندما كَفَّر بعضهم بعضاً بخصوص هذه المسائل ، فعلى سبيل المثال : هل يكفر مَن يقول إن الله تعالى عالِم لذاته ، أو يقول عالِم بعلم ؟

وأيضاً عدم التفرقة بين أصول العقيدة وما يتصل بها من مسائل ساعد على تعميق الخلاف بين المتكلمين واتساعه ، إذ أصبحت تلك المسائل مثار خصومة وتباعد فى الآراء التف حولها الناس ، وتكوَّنت المذاهب واتسعت الفُرقة والانقسام بسبب الخلاف حول هذه المسائل .

وقد نجد أحياناً ما يشير إلى عدم تحديد معنى « العقيدة » بدقة ، حتى إنها تُطلق أحياناً منسوبة إلى بعض المؤلفين - كالعقيدة الطحاوية نسبة إلى الطحاوى ، وعقائد السبكى نسبة إلى السبكى - ، ولعل هذا يشير إلى عدم التفرقة بين أصول العقيدة الثابتة وبين فهم الأشخاص لها ، وهذا الفهم ليس أصل العقيدة ، وهذا يعنى الخلط بينهما .

٧ - عوامل نشأة علم الكلام ساهمت منذ البداية على الخلاف ، فلقد قام هذا العلم فى ظل هذه الخلافات واتخاذ المواقف المتعارضة ، نجد ذلك واضحاً فى العوامل الداخلية التى شكلت بواكير مباحثه .

وأيضاً قام هذا العلم على مجادلة الزنادقة والثنوية وأهل الديانات المخالفة للإسلام ، فنازل المتكلمون الخصم وقارعوه الحُجَّة بالحُجَّة ، وهذا أدَّى إلى تأصيل

النزعة الجدلية عندهم ، وأصبحت سمة عامة لديهم ، واستخدموها فيما بينهم ، وساعدت على تعميق الخلاف بينهم .

٨ - انتعاش الحركة العلمية وظهور الترجمة واطلاعهم على الثقافات الأجنبية ونفوذ هذه الثقافات فى الثقافة الإسلامية ، ولقد أتاح ذلك للمتكلمين أن يقفوا على هذه الثقافات المتنوعة وأفادوا منها ، وعارضوا بعضها ، ولقد أفادوا من المنطق كيفية إقامة الأدلة والأقيسة العقلية وأنواعها ، واستخدموا ذلك لتعضيد آرائهم ، وعرفوا أنواع الأقيسة التى يُبطلون بها دعاوى الخصم ، وأصبحوا ذوى دُرْبة عقلية فى منازلة الخصم والرد على دعاويه وإبطالها .

٩ - تشجيع الخلفاء - خاصة بنى العباس - للجدل والمناظرة ، فلقد شجَّعوا الحركة العلمية ، وقرَّبوا العلماء ، وعُقِدت المناظرات بينهم على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، وأصبح كل ذى رأى يجاهر برأيه ويدافع عنه ، ويرد على ما يخالفه دون خوف أو وجل ، بل بتشجيع من السُلْطة ، ولا شك أن هذا ساعد على زيادة الخلاف بين المتجادلين ، حيث إن كل مجادل يسلك طرقاً عديدة لإفحام خصمه ، ويتناول مسائل متفرعة وتفصيلات عديدة ، وهذا كله يساعد على الخلاف .

١٠ - تدخل السُلْطة السياسية فى الخلافات الكلامية أحياناً أدَّى إلى اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، ولعل أظهر تلك التدخلات ، هى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، وهذه المسألة التى تتصل فى الأصل بمسألة الصفات الإلهية والموقف منها ، واختلاف المواقف فيها ، لكن المعتزلة سعوا لدى الخلفاء لجعلها عقيدة رسمية للدولة يُستتاب المسلم من أجلها ، ويُعاقَب عليها إن لم يقل بقول المعتزلة أن القرآن مخلوق وهو كلام الله تعالى ، ولقد أدَّى ذلك إلى اختلاف المواقف وزيادة ذلك الخلاف ، ولم يقتصر الأمر فيه على المتكلمين ، بل أصبح خلافاً عاماً تناول المسلمين جميعاً ، وتعدَّى الخلاف فى الرأى إلى العقوبة والجزاء من أجل الرأى ، ولقد حفظ لنا التاريخ ذلك بما يسمى بـ « فتنة خلق القرآن » ، وأيضاً بـ « محنة الإمام أحمد بن حنبل » الذى عُذِّب من أجل رأيه فى هذه المسألة . . وغيره الكثير .

١١ - الخلاف حول التعريفات والمنطلقات الفكرية التى ينطلق منها المتكلمون ، فلم يكن بينهم اتفاق على التعريفات التى ينطلقون منها ، مما أدَّى إلى زيادة الخلاف بينهم ، حيث إن كل فرقة كانت لها تعريفات تخالف تعريفات غيرها من الفرق ، وتبنى رأيها وفقاً لهذه التعريفات ويكون لها اتساق فكرى ، ونسق فكرى معيَّن يختلف عن غيره وخاص بها وفقاً لهذه التعريفات الخاصة بها ، وهذا يشبه النسق الرياضى واختلافه بين علماء الرياضة وفقاً لتغاير التعريفات والمسلَّمات والمصادرات وغير ذلك من البناء الرياضى .

ولقد أوردنا أمثلة للاختلاف فى التعريفات عند الحديث عن مظاهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ونشير فقط إلى بعض منها ، فلقد اختلفوا فى تعريف الحد ، وفى تعريف معنى الصفة ، وفى تعريف معنى الكلام والمتكلم ، ومعنى الإيمان . . . وغير ذلك .

ولقد أدَّى هذا الاختلاف حول هذه التعريفات إلى اختلاف المواقف الكلامية ، وكان سبباً فى الخلاف بينهم ، واتهام كل فريق غيره بالكفر والخروج عن الدين ، وهى اتهامات غير صحيحة كالقول بنفى الصفات ، أو القول بإثبات قدماء مع الله ، وغير ذلك من الاتهامات والإلزامات والتى سوف نعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى لهذا الكتاب الذى سوف يُخصص لدراسة حقيقة الخلاف فى المشكلات الكلامية ، ويكفى أن نشير هنا فقط إلى أن الاختلاف فى التعريفات أدَّى إلى الاختلاف فى المواقف إزاء المشكلات الكلامية .

١٢ - إدخال العقل فى البحث فى مسائل تعلو نطاق إدراكه ، كالبحث فى حقيقة الصفات الإلهية وهل هى زائدة على الذات أم هى الذات ؟ إلى غير ذلك ، وهى من المباحث الرئيسية لعلم الكلام ، والعقل قاصر عن إدراك حقيقة الأشياء فى ذاتها ، فكيف يدرك حقيقة الصفات الإلهية ؟ ولا يستطيع العقل أن يقطع برأى فى مثل هذه الموضوعات ، حتى نجعلها مثار خلاف نتعصب لها ، ويُكَفِّر كل فريق مخالفه فى ذلك الرأى ، ومع إدخال العقل فى موضوعات تعلو نطاق إدراكه ، فلقد قالوا بتناهى المعرفة العقلية وحدود العقل فى الإدراك ، وموضوع صفات الله تعالى من أعلى الحقائق وأجلَّها عن الإدراك .

١٣ - البحث فى أمور افتراضية وليست واقعية ، أى هل يجوز أن تقع أم لا ؟ مع الاعتراف بأنها ليست واقعة بالفعل ، وهذا نتيجة استقصائهم فى البحث لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، وذلك مثل : هل يجوز أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ؟ مع اعتراف الكل أن الله لم يُكلِّف عباده بالفعل إلا ما يطيقون - فالخلاف فى حالة الجواز لا فى حالة الوقوع بالفعل ، ولعل هذا انعكاس للفقه الإفتراضى الذى وُجِد لدى الفقهاء فى عصر التقليد ، وهذا أدَّى إلى البحث في تفصيلات لا طائل تحتها ، ومثل هذه الأبحاث فى التفصيلات والتفريعات ، وأيضاً الأبحاث العقيمة التى لا فائدة منها تعمل على زيادة الخلاف .

١٤ - إن حقائق الإيمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم ، قد تعلو أحياناً فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، وليس معنى ذلك أنها ضد العقل ، لكن محاولة صب هذه الحقائق فى قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل أيضاً سوء فهم لطبيعتها ، ولقد حاول بعض المتكلمين صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، ولقد أدَّى هذا إلى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة وينكر على غيره ، ويرى أنه وحده الذى أصاب الحق .

١٥ - لقد كان التعصب للرأى سبباً فى الخلاف بين المتكلمين ، فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ما كان التعصب للرأى ، وهذا يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت آفة التعصب سبباً لاتساع شُقَّة الخلاف بينهم ، وتمسُّك كل فريق برأيه ، متعصباً له ، لا يرى الحق فى غيره .

* *

وبعد عرض هذه الأسباب للخلاف - سواء المنهجية منها والمتنوعة - يمكن القول بأن المتكلمين لم يلتزموا بالمنهج الجدلي في القرآن الكريم وأيضاً بآداب الجدل ، فلقد بَعُدَ الجدل عن مراميه كما في القرآن ، وأصبح الغرض منه إفحام الخصم

وإسكاته لا الأخذ بيده إلى الحقيقة ، فلم يعد الوصول إلى الحق هو الهدف بقدر الدفاع عن الرأى والتعصب له ، واتخذوا فى سُبيل تحقيق ذلك كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة ، فشاع بينهم الإلزام وكثرت بينهم الاتهامات ، ولم يعد يرى أحد الحق خلاف ما يراه ، فاختفت الموضوعية وسادت الذاتية .

ولقد أسهم ذلك فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، وأصبحت الآراء متباعدة وليس من السهل التقاؤها فى ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع ، والذى بَعُدَ به الجدل عن مراميه الصحيحة ، وأيضاً اتباع أساليب جدلية وصور استدلالية يستخدمها كل فريق لتعضيد رأيه ومعاندة الخصم .

ولقد آثرنا أن ندع القارىء ليقوم بنفسه بالمقارنة بين الجدل فى القرآن الكريم وآداب الجدل ، وبين الجدل عند المتكلمين وموقفهم من الأدلة النقلية والتأويل ، وكذلك أسباب الخلاف الأخرى ، ليتبين له ذلك الفرق الواضح .

* * *

# قائمة المراجع


## أولاً - المخطوطات والرسائل الجامعية :

١ - أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢

٢ - أبو منصور الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ ( تفسير ).

٣ - الآمدى : إبكار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣

٤ - الجوهرى : رسالة تتعلق بالفرق بين الماتريدى والأشعرى - مخطوط دار الكتب رقم ١٢٩ ( عقائد تيمور ).

٥ - عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير - كلية الآداب جامعة عين شمس .

* *

## ثانياً - مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية :

١ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس - دار الكتب العلمية - بيروت .

٢ - ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - طبعة أولى - مطبعة السعادة - ١٣٢٦هـ .

٣ - ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل - نشرة توما أوناالد - بيروت .

٤ - ابن النديم : الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٥ - ابن تيمية : الإيمان - تحقيق الدكتور محمد خليل هراس - دار الطباعة المحمدية - الأزهر - القاهرة .

٦ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته - المطبعة السلفية - ١٣٨٧هـ .

٧ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - الجزء الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - ١٩٧١م .

٨ - ابن تيمية : مجموعة الفتاوى - المجلد الخامس - القاهرة - ١٣٢٩هـ .

٩ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين - طبعة بومباى - الهند - ١٩٤٩م .

١٠ - ابن حزم : الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة - بيروت .

١١ - ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام - أشرف على الطبع أحمد شاكر - مطبعة العاصمة - القاهرة .

١٢ - ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه - بيروت - ١٩٥٩م .

١٣ - ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب .

١٤ - ابن رشد ( الحفيد ) : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م .

١٥ - ابن رشد ( الحفيد ) : مناهج الأدلة - تحقيق الدكتور محمود قاسم - الانجلو المصرية - ١٩٥٥م .
١٦ - أبو زهرة ( محمد ) : تاريخ الجدل - دار الفكر العربى - الجزء الثانى - ١٩٨٠م .
١٧ - أبو منصور الماتريدى : التوحيد - تحقيق الدكتور فتح الله خليف - دار المشرق - بيروت .
١٨ - أبى عذبة ( الحسن بن عبد المحسن ) : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - ١٣٢٢هـ .
١٩ - الإسفرايني : التبصير في الدين - تحقيق زاهد الكوثرى - الطبعة الثانية - ١٣٧٥هـ .
٢٠ - الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - الجزء الثانى - حيدر آباد الدكن - ١٣٤٤هـ .
٢١ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيى الدين - النهضة المصرية - ١٩٦٩م .
٢٢ - الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق الأب مكارثى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٢ - ونسخة أخرى : تحقيق الدكتور غرابة - مطبعة مصر - ١٩٥٥م .
٢٣ - الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٨هـ
٢٤ - الإيجى ( عضد الدين ) : المواقف مع شرح السيد السند - بولاق مصر - ١٣٦٦هـ ، ونسخة أخرى : مكتبة المتنبى - القاهرة .
٢٥ - الباقلانى : التمهيد - نشرة الأب مكارثى - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٧٥م .
٢٦ - الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق زاهر الكوثرى - مكتبة الخانجى - ١٣٨٢هـ .
٢٧ - البزدوى : أصول الدين - تحقيق هانز بيترليس - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٦٣م .
٢٨ - البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين - الطبعة الثانية - المتنبى - ١٤٠٢هـ .
٢٩ - البغدادى ( ابن رجب ) : فضل علم السَّلَف على الخَلَف - مكتبة الكليات الأزهرية .
٣٠ - البغدادى ( عبد القاهر ) : أصول الدين- الطبعة الثانية - دار الكتب العلمية - ١٩٨٠م .
٣١ - البغدادى ( عبد القاهر ) : الفَرْق بين الفِرَق - تحقيق محمد محيى الدين - مكتبة صبيح - الأزهر - القاهرة .
٣٢ - البلخى ( عبد الله بن أحمد الكعبى ) : المقالات ، فضل الاعتزال - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - ١٩٦٨م .
٣٣ - البيانونى ( محمد أبو الفتح ) : دراسات فى الاختلافات الفقهية - دار السلام - ١٤٠٣هـ .
٣٤ - البياضى ( كمال الدين أحمد ) : إشارات المرام من عبارات الإمام - تحقيق يوسف عبد الرازق - الطبعة الأولى - الحلبى - ١٣٦٨هـ .
٣٥ - التفتازانى ( د. أبو الوفا ) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٥م .
٣٦ - التفتازانى ( د. أبو الوفا ) : الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٩م .
٣٧ - التلمسانى : مفتاح الوصول إلى علم الأصول - دار الكتاب العربى - ١٩٦٢م .
٣٨ - التومى ( محمد ) : الجدل فى القرآن - الجزائر - ١٩٧٩م .

٣٩ - الجرجانى ( الشريف بن على ) : التعريفات - المطبعة الحميدية المصرية - ١٣٢١هـ .
٤٠ - الجرجانى ( الشريف بن على ) : الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة - مكتبة صبيح - ١٩٤٩م .
٤١ - الجوينى ( أبو المعالى ) : الإرشاد - تحقيق الدكتور محمد يوسف وعلى عبد المنعم - الخانجى - ١٩٥٠م .
٤٢ - الجوينى ( أبو المعالي ) : البرهان فى أصول الفقه - تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب - دار الأنصار - القاهرة .
٤٣ - الجوينى ( أبو المعالى ) : الكافية فى الجدل - تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود - مصر - ١٩٧٩م .
٤٤ - الخياط : الانتصار - تحقيق نيبرج - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٤٤هـ .
٤٥ - الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية - مكتبة العلم - القاهرة - ١٣٨٥هـ .
٤٦ - الرازى ( فخر الدين ) : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٨٠م .
٤٧ - الرازى ( فخر الدين ) : أساس التقديس - مطبعة كردستان العلمية - ١٣٢٨هـ .
٤٨ - الرازى ( فخر الدين ) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .
٤٩ - الزبيدى : إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين - طبعة القاهرة .
٥٠ - السبكى : طبقات الشافعية الكبرى - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .
٥١ - السيوطى ( جلال الدين ) : صون المنطق - تحقيق الدكتور على سامى النشار - القاهرة - ١٩٤٧م.
٥٢ - الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة - المكتبة التجارية - مصر
٥٣ - الشاطبى : الاعتصام - ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي - الجزائر .
٥٤ - الشهرستانى : نهاية الإقدام - تحقيق الفريد جيوم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٧٥م.
٥٥ - الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل فى الملل لابن حزم - ونسخة أخرى - تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبى
٥٦ - الشافعى ( د. حسن محمود ) : المدخل إلى دراسة علم الكلام - مكتبة وهبة - ١٤١١هـ .
٥٧ - الصنعانى ( محمد بن إبراهيم ) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - مصر .
٥٨ - العراقى ( د. محمد عاطف ) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - الجزء الثالث - دار المعارف - ١٩٧٦م .
٥٩ - العراقى ( د . محمد عاطف ) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ١٩٨٠م .
٦٠ - العراقى ( د . محمد عاطف ) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - الطبعة الأولى - دار المعارف - ١٩٨١م .

٦١ - العلوانى ( د . طه جابر ) : أدب الاختلاف فى الإسلام - قطر - ١٤٠٦هـ .

٦٢ - الغزالى ( أبو حامد ) : قانون التأويل - تحقيق زاهد الكوثرى - مطبعة الألوان - ١٣٩٥هـ .

٦٣ - الغزالى ( أبو حامد ) : إحياء علوم الدين - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٦٤ - الغزالى ( أبو حامد ) : المنقذ من الضلال - بهامش الإنسان الكامل - لعبد الكريم الجيلى - مطبعة محمد على صبيح .

٦٥ - الغزالى ( أبو حامد ) : إلجام العوام عن علم الكلام .

٦٦ - الغزالى ( أبو حامد ) : الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق الدكتور عادل العوا - دار الأمانة - بيروت - ١٩٦٩م .

٦٧ - الغزالى ( أبو حامد ) : القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة القصور العوالى - مكتبة الجندى .

٦٨ - الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثالثة - الأنجلو المصرية - ١٩٦٨م .

٦٩ - القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة - الطبعة الأولى - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٧٩م .

٧٠ - القطان ( مناع ) : مباحث فى علوم القرآن : مكتبة وهبة - ١٩٨١م .

٧١ - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد - عشرون جزءاً حقق منها أربع عشرة جزءاً ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة « تراثنا » - لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، وإبراهيم مدكور .

٧٢ - القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٩٦٥م .

٧٣ - القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف - الجزء الأول - نشرة الأب جين يوسف - المطبعة الكاثوليكية .

٧٤ - القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - ١٩٨٦م .

٧٥ - المغربى ( د على عبد الفتاح ) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية - مكتبة وهبة - ١٩٨٥م .

٧٦ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : الفرق الكلامية الإسلامية . . - مدخل ودراسة - مكتبة وهبة - ١٩٨٦م .

٧٧ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : الفكر الدينى الشرقى القديم - مكتبة الحرية الحديثة - ١٩٨٧م .

٧٨ - المغربى ( د . على عبد الفتاح ) : اتجاهات النظر العقلى فى الدين عند مفكرى الإسلام - مكتبة الحرية الحديثة - ١٩٨٨م .

٧٩ - المقريزى : الخطط المقريزية - مؤسسة الحلبى .

٨٠ - النشار ( د . على سامى ) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - الطبعة الرابعة - دار المعارف - مصر - ١٩٧٨م .

٨١ - النشار ( د . على سامى ) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار المعارف - مصر .

٨٢ - الهندى ( عبد الرشيد ) : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة للجرجانى - تحقيق على مصطفى الفوابى - مكتبة صبيح - ١٩٤٩م.

٨٣ – جلبى ( ملا كاتب ) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون – الطبعة الأولى – دار سعادة – ١٣١٠هـ .
٨٤ – دراز ( د . محمد عبد الله ) : النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن – مطبعة السعادة – ١٩٦٩م .
٨٥ – زادة ( عبد الرحيم على ) : نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية – المطبعة الأدبية – القاهرة – ١٣١٧هـ .
٨٦ – صبحى ( د . أحمد محمود ) : فى علم الكلام . . المعتزلة والأشاعرة – مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٧٨م .
٨٧ – عبد الرازق ( الشيخ مصطفى ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الطبعة الثالثة – لجنة التأليف والترجمة والنشر .
٨٨ – عبد الرازق ( الشيخ مصطفى ) : الدين والوحى والإسلام – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٤٥م .
٨٩ – فضل الله ( د . . . محمد حسين ) : الحوار فى القرآن – قسنطينة – الجزائر – ١٣٩٦هـ .
٩٠ – قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية – ترجمة الدكتور صبحى صالح ، والدكتور فريد جبر – الطبعة الأولى – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٦٧م .
٩١ – كبرى زادة ( طاش ) : مفتاح السعادة – الجزء الثانى – دار الكتب الحديثة .
٩٢ – مدكور ( د . إبراهيم ) : المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية – ترجمة حامد طاهر – مجلة الثقافة – عدد ( ٦ ) فبراير ١٩٦٥ .
٩٣ – مدكور ( د . إبراهيم ) : فى الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه – الجزء الأول – الطبعة الثانية – دار المعارف – ١٩٦٨م .
٩٤ – مدكور ( د . إبراهيم ) : فى الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه – الجزء الثانى – دار المعارف – ١٩٧٦م .
٩٥ – هويدى ( محيى ) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية – النهضة العربية – ١٩٨٢م .
٩٦ – يعقوبى ( محمود ) : ابن تيمية والمنطق الأرسطى – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر .

* *

## ثالثاً – مراجع باللغة الإنجليزية :

1 - Tritton : Moslim Theology Lusac Campany , 1947 .
2 - Watt Montgomery : Free Will and Predestination in early Islam Lusac , 1948 .
3 - Watt Montgo mery : Islamic philosophy and thealogy university of Edinlwrgh , 1964 .
4 - Encyclopaedia of Islam vol , III Art . al Maturidi

* * *

# محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة



## الفصل الثالث : أسباب الخلاف
## ( ١٠٣ - ١٥٩ )



* * *

رقم الايداع : ٥٩٨٢ / ٩٤
I.S.B.N 977 - 225 - 054 - 3

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢